

دروس خارج رجال

سال ۹۵

استاد محمدحسین حشمت پور

به همراه صوت دروس

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور۹۵/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: برهان

در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

الفصل الخامس فی ذکر کیفیه انتفاع الشخص بالحس فی المعقولات (۱) (۲)

در این فصل همانطور که عنوان فصل نشان می دهد چهار مطلب بحث می شود:

مطلب اول: در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود؟ درست است که تعقل با قوای حس انجام نمی گیرد ولی ما باید مقدماتی را طی کنیم تا به تعقل برسیم. آن مقدمات از طریق حس انجام می شود. مصنف می خواهد بیان کند که چگونه از حس استفاده می شود و امر معقولی تعقل می شود یعنی مثلاـ فرض کنید ما می خواهیم « انسان » را که کلی است درک کنیم باید « زید » که یکی از افراد انسان است را ببینیم و از آن صورتی بگیریم. « عمرو » هم که از افراد انسان است را ببینیم و از آن صورتی دیگر بگیریم. این دیدن ها همان حس کردن است. چگونه حس به ما کمک می کند و به آن تعقل می رساند و صورت معقوله را در اختیار ما قرار می دهد؟

مطلب دوم: معانی مفرده ای داریم که آنها را تعقل و کسب می کنیم و بعضی از آنها را موضوع و بعضی را محمول قرار می دهیم تا ترکیب از آنها به وجود آید. یعنی بحث از معانی مفرده می شود که هنوز ترکیب نشدند و به جای موضوع و محمول قضیه قرار نگرفتند.

ص: ۱

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۱۱، ناشر: فکر روز.
۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۰، س۱، ط ذوی القربی.

مطلب سوم: اگر این معانی مفرده ترکیب شدند ترکیبِ اول از اینها چگونه است؟ ترکیبِ اول، همان قضیه است که از آنها درست می شود.

مطلب چهارم: اگر ترکیبی به دست ما دادند چگونه این ترکیب را تحلیل می کنیم و به مفردات منتهی می سازیم. توجه کنید که مطلب چهارم عکس مطلب سوم است. در مطلب سوم معانی مفرده به ما داده می شود و می گویند آنها را ترکیب کن اما در مطلب چهارم مرکبی را به ما می دهند و می گویند آن را تحلیل کن.

پس در این فصل بحث می شود که چگونه آن مفردات بدست می آید و چگونه ترکیب می شوند و چگونه بعد از ترکیب، ترکیبِ آن منحل می شود و به مفرداتِ اصل بر می گردد.

توضیح عبارت

الفصل الخامس فی ذکر کیفیه انتفاع النفس بالحس فی المعقولات

مراد از « النفس » در اینجا نفس ناطقه است و نفس ناطقه همان قوه ی عاقله است بنابراین استفاده برده نفس یعنی تعقل کردن. مراد این است که چگونه نفس از طریق حس، تعقل می کند یعنی قوه ی ناطقه که کارش تعقل است چگونه از حس استفاده می کند؟ البته خود نفس حس نمی کند بلکه ابزارِ آن حس می کند و آن ابزار، حاصلِ کار خودشان را به نفس می دهند. نفس از آن حاصل چه استفاده ای می برد و چگونه استفاده می کند که به کار خودش یعنی تعقل، موفق می شود؟

نکته: این مباحث، مباحثِ منطقی است. بله بخشی از این بحث ها در بخش طبیعیات شفا در مبحث نفس می آید و خود مصنف اشاره می کند که بعضی از مباحث باید در مبحث نفس بحث شود اما قسمت هایی که مربوط به منطق است در اینجا ذکر می شود.

ص: ۲

و ذکر المفردات من المعانی و کیف تکتسب

« من المعـانی » بیـان برای الف و لاـم در « المفردات » است لـذا به جـای آن، معانی را قرار دهیـد. ترجمه این عبارت می شود: ذکر مفردات از معانی « یعنی ذکر معانی مفرده ». مراد از « معانی » هم همان معقولات است.

« و کیف تکتسب »: بحث می شود که چگونه این معانی مفرده کسب می شوند. اگر دقت کنید این عبارت دنباله ی بحث قبل است چون بحث قبل در اکتساب معقولات از طریق حس بود را بیان می کند الان هم بیان می کند که اصلِ اکتسابِ معقولات چگونه است؟ روشن است که از طریق حس می باشـد. لـذا اگر این دو مطلب را ببینیـد که بـا یـک جواب، جواب داده اسـت اشکال ندارد. لزومی ندارد که حتما مستقلا وارد بحث شود و جدا جدا بحث کند.

و فی الترکیب الاوّل منها

ضمیر « منها » به « مفردات » بر می گردد.

بحث در این است که اولین ترکیبی که از این مفردات درست می شود چگـونه است. مراد از « الـترکیب الاـول »، می تـواند کیفیتِ ترکیب اول باشـد و می توانـد دربـاره ی احوال دیگر آن بحث کرد که مثلاـ این لفظ، موضوع است و آن لفظ محمول است و رابطه می خواهـد و چون درباره ی احوال دیگر قبلا بحث کرده لذا مراد، کیفیتِ ترکیب اول است یعنی چگونه مرکب می کند، کدام یک باید مقدّماً کسب شود و موضوع قرار بگیرد و در کدام یک موخراً کسب شود و محمول قرار بگیرد.

و کیف ینتهی الیه تحلیل القیاسات

ص: ۳

نکته: لفظ « الترکیب الاول » در مقابل چه می باشد؟ در قضایای حملیه، ترکیب اول داریم اما در قضایای شرطیه، ترکیب ثانی داریم. آیا مراد از « ترکیب اول »، ترکیب حملیه است که در مقابل ترکیب شرطیه باشد یا اینگونه نیست؟ یک اطلاق دیگر برای « الترکیب الاول » است و آن اینکه قضیه، چه شرطی باشد چه حملی باشد ترکیب اول گفته می شود و قیاس، ترکیب ثانی گفته می شود. قیاس، مرکب از دو قضیه است فرقی نمی کند آن دو قضیه، حملی باشند یا شرطی باشند یا مختلف باشند. مراد مصنف در اینجا از « ترکیب اول » اطلاق دوم است که در مقابل قیاس می باشد نه در مقابل شرطیه.

اطلاق دومِ « ترکیب اول » اعم از اطلاق اول می شود چون اطلاق اول فقط شامل حملیه می شود و شرطیه را شامل نمی شود اما اطلاق دوم، هم شامل حملیه و هم شامل شرطیه می شود.

ترجمه: چگونه قیاسات منحل می شود به ترکیب اول.

« الیه »: ضمیر به صورت مذکر آمده لذا به « ترکیب اول » بر می گردد. مکن است کسی بگوید که ضمیر را به « مفرد » برگردان نه « مفردات ». اگر به « ترکیب اول » بر گردانده شود یک تحلیل انجام می گیرد و قیاس منحل به ترکیب اول می شود اما اگر به « مفرد » برگردانده شود دو تحلیل باید انجام بگیرد زیرا ابتدا باید قیاس را تحلیل به ترکیب اول کرد بعداً ترکیب اول را تحلیل به مفرد کنیم. هر دو ممکن است در این عبارت گنجانده شود.

ص: ۴

قیل ان مَن فقد حسا مّاً فقد یجب ان یفقد علما ما ای العلم الذی یُحرِّک النفس الیه ذلک الحسُّ

توضـیح مطلب اول: در کشف معقولات چگونه از حس اسـتفاده می شود؟ مصـنف می فرماید اگر کسـی حسی را فاقد شود و آن را نداشـته باشـد قهراً این شـخص، علمی هم که از طریق آن حس کسب می شود را نخواهـد داشت. مثلاـ یـک موجوداتی هسـتند که بایـد دیـده شونـد و بعد از دیده شدن تعقل می شوند. کسـی که نابینا باشد چون آن موجودات را نمی بیند صورت معقوله ی آن موجودات را هم واجد نمی شود چون این علم یعنی این تعقل و این صورت معقوله باید از طریق آن حس بیاید.

ترجمـه: کسـی که حسـی را از حـواس معینه از دست داده، واجب است که علمی را هم از دست بدهـد ولی آن علمی که این حس، نفس را به سـمت این علم تحریـک می کنـد «علم عبـارت از صـورت معقوله ی مبصـرات است. حس بصـر، نفس را به سمت صورت معقوله تحریـک می کنـد یـا علم مثلا صورت معقوله ی یک امر مسـموع است. حسِ سـمع است که نفس را به سمت این صورت معقوله تحریـک می کنـد وقتی این حس تعطیـل باشـد آن صورت معقوله ــ که نفس به توسط این حس به سمت آن صورت معقوله حرکت می کند ــ نیز تعطیل می شود».

فلا یمکنه ان یصل الیه

ضمیر « یمکنه » به « من » در « من فقد » بر می گردد.

ترجمـه: ممکن نیست این شخصـی که فاقـد حس شـده است به اینکه برسـد به آن علمی که این حس، او را به سـمت آن علم تحریک می کند.

ص: ۵

نکته: گفته می شود که انسان در ابتدای تعقلش احتیاج دارد به اینکه شیئ را حس کند یعنی ما اوّل باید چیزی را حس کنیم بعداً آن محسوس را متخیَّل کنیم نه اینکه همان صورتِ محسوسه، متخیَّل شود بلکه صورتی نظیر همان صورت محسوس در خیال، تکوّن پیدا می کند بعداً آن صورت محسوسه با بستن چشم و گوش، باطل می شود ولی صورتِ متخیله باقی می ماند بعداً این صورت متخیله به وسیله قوه ی خیال یا هر قوه ی دیگری، تجرید می شود و حواشی آن حذف می شود. وقتی حواشی حذف شد و تجرید شد و یک صورت کلیه درست شد آن وقت عقل آنرا تعقل می کند. توجه می کنید که از احساس شروع می شود و به تخیل می رود و از تخیل بعد از تجرید به تعقل رسیده می شود. در ابتدای راه به همین صورت است که بیان شد ولی وقتی ملکه ی اتصال به عقل فعال پیدا می کنید یعنی زیاد تعقل می کنید به طوری که با عقل فعال مانوس می شوید در اینصورت احتیاج به طیِّ این مقدمات نیست و از طریق احساس لازم نیست شروع کنید. می توان به صورت مستقیم چیزی را که هیچ وقت احساس نکردید، مستقیماً و بدون واسطه ی احساس، تعقل کنید. این برای انبیاء و برای کسانی که درجاتِ عالی علم را طی می کنند می باشد ولی برای بقیه مردم که نوع تعقلها به همین صورت است باید از طریق احساس انجام بگیرد.

نکته: اگر شیئ، هم مسموع و هم مبصر است مثل حرکت حکمش چگونه است؟ البته حرکت، نه مسموع است و نه مبصر است ولی با استدلال فهمیده می شود. مثلا گفته می شود: من دیدم که ماشین حرکت می کرد یا شنیدم ماشین حرکت کرد. چون گاهی ماشین را با چشم می بینیم که جابجا می شود. اما رنگِ آن جابجا شد. چشم ما فقط رنگ را می بیند حتی حرکت رنگ را هم نمی بیند. با استدلال، حرکت رنگ فهمیده می شود و با استدلال بعدی حرکت ماشین فهمیده می شود. پس حرکتِ ماشین دیده نمی شود ولی با استدلال دیده می شود همچنین حرکت ماشین شنیده نمی شود ولی با استدلال شنیده می شود. اگر در پشت دیوار ماشین حرکت می کند صدایش ضعیف است اما کم کم قوی می شود می فهمیم که در حال نزدیک شدن است سپس به قوتِ کامل می رسد و بعداً ضعیف می شود می فهمیم که در حال دور شدن است. پس حرکت را با گوش هم می توان شنید اما نه به صورت مستقیم. ما صدا را به صورت مستقیم می شنویم. بلند و کوتاه شدن صدا برای ما روشن می شود ولی از همین جا استدلال به حرکت می کنیم. پس حرکت به تسامح، هم می تواند مسموع باشد هم می تواند مبصر باشد حالا اگر کسی چشمش نابینا بود حرکتی را که از طریق مبصر می خواهد درک کند نمی تواند تعقل کند اما حرکتی را که از طریق مسموع بخواهد درک کند می تواند تعقل کند.

و ذلک ان المبادی التی منها یتوصل الی العلم الیقینی برهان و استقراء ای الاستقراء الذاتی

مصنف تا اینجا ادعا کرد هر کس که حسی را از دست بدهد علمِ « یعنی صورت معقوله یِ » منوط به آن حس را هم از دست خواهد داد. اما چرا اینگونه است؟ مصنف ابتدا بیان می کند که علم از کجا حاصل می شود؟ علم یا از قیاس حاصل می شود یا از استقراء حاصل می شود. تمثیل، علم آور نیست بلکه ظن می آورد لذا اعتبار ندارد. بعضی از مواردِ استقرا، هم ظن می آورد که مراد نیست ولی استقرائی که کامل است علم می آورد. پس علم به توسط دو عمل انجام می گیرد که عبارت از قیاس و استقراء است. در استقراء روشن است که از حس استفاده می شود. چون استقراء به معنای احساس جزئیات است. بنابراین تعقلی که می خواهد از استقراء استفاده کند با واسطه از حس استفاده می کند اما در قیاس چگونه است؟ مصنف می فرماید قیاس دارای مقدمات است و مقدماتش هم کلی اند ولی این مقدمات منحل به موضوع و محمول می شوند. آن موضوع و محمول اگر کلی نباشند بلکه جزئی باشند با حس درک می شوند و اگر کلی باشند دارای مصادیق هستند که مصادیق آنها با حس درک می شود. پس توجه کردید که برهان هم در آخر منتهی به حس می شود.

پس چه عقل از طریق برهان باشد چه از طریق استقراء باشد هر دو نوع تعقل وابسته به حس است. پس اگر حسی تعطیل باشد استقرائی صورت نمی گیرد و قیاسی تحقق پیدا نمی کند قهراً علم پیدا نمی شود.

ص: ۷

نکته: بعداً توضیح داده می شود که بعضی موجودات اصلا حسی نیستند مثل خداوند _ تبارک _ یا عقول یا نفوس. اینها موجودات مجردند که اگر بخواهند تعقل شوند از طریق احساس نباید رفت. در اینگونه موارد به طور مستقیم تعقل می شود در حد توانایی که هست.

ترجمه: و اینکه می گوییم اگر حسی تعطیل شود صورتِ معقوله ی مربوط به آن حس تعطیل است « و به عبارت دیگر می گوییم تعقل احتیاج به احساس دارد و اگر احساس تعطیل شود تعقلِ مربوطه تعطیل می شود » به خاطر این است که مبادی « یعنی مقدمات و وسیله ها و ابزار » که ما به وسیله ی آنها متوصل به علم یقینی می شویم دو مورد است که عبارتند از برهان و استقراء « یعنی ابزاری که ما را واصل به مجهول می کند چند مورد است که عبارتند از استقراء و تمثیل و قیاس که قیاس دارای انواع مختلف است مثل برهان و خطابه و ... اما کدام یک از این ابزارها ما را به یقین می رساند؟ می فرماید دو مورد است که یکی برهان و یکی استقراء است » آن هم نه هر استقرائی بلکه استقرائی که ذاتی باشد.

« ای الاستقراء الذاتی »: همه ی موارد استقراء مفید یقین نیستند مثلا استقراء ناقص مفید یقین نیست بلکه استقراء تام مفید یقین است، مصنف تعبیر به استقراء ذاتی می کند که مفید یقین است. طبق بیانی که کردیم معلوم شد استقراء ذاتی، استقراء تام است. استقرائی که ذات شیء را در اختیار ما قرار می دهد. فرقی نمی کند که ذات آن شیء، ذاتِ جوهر باشد مثل انسانیت یا ذات عرض باشد مثل... وقتی ذات این شیء پیدا شد، می توان یقین پیدا کرد. پس هر استقرائی کافی نیست بلکه استقراء ذاتی لازم است. شاید استقراء ذاتی را بتوان به صورت دیگر معنا کرد ولی این معنایی که شد معنای خوبی است و مناسب بحث هم می باشد. معنای دیگری هم می توان برای آن بیان کرد که استقراء مربوط به ذات است نه استقراء مربوط به صفات.

ص: ۸

و لابد من استناد الاستقراء الی الحس

استقراء مستند به حس است و از حس استفاده می کند به بیانی که گفته شد.

و مقدمات البرهان کلیه و مبادئها انما تحصل بالحس

این عبارت، دنباله ی عبارت قبلی است و نباید سرخط نوشته شود. ابتدا بیان کرد وسیله ی رسیدن به یقین دو مورد است که برهان و استقراء می باشد سپس استقراء را رسیدگی کرد الان می خواهد برهان را رسیدگی کند. یعنی بیان می کند که چگونه برهان محتاج به حس است.

ترجمه: و مقدمات برهان کلی اند و مبادی این مقدمات با حس حاصل می شود « یعنی این مقدمات منحل به موضوع و محمول می شود و موضوع و محمول هم یک امر مفرد می شود که اگر امر مفرد، کلی باشد مصادیقش حس می شود و اگر هم جزئی باشد خودش حس می شود پس در هر صورت در قیاس، امر جزئی پیدا شد و از حس برای آن امر جزئی کمک گرفته شد ».

و بان تُکتسب بتوسطه خیالات المفردات

این عبارت عطف بر « بالحس » است. یعنی مبادی برهان و مقدمات آن را وقتی می توان تکمیل کرد که به توسط هست، خیالات مفردات کسب شود مراد از « خیال »، صورت و شَبَه است و در اینجا به معنای صورت علمیه ی مفردات است، صورت عملیه ی مفردات که در خیال نقش می بندند را خیالات می گویند. به توسط حس، این خیالات کشف و کسب می شود یعنی حسِ شما این خیالات را می بیند و قوه ی خیال، صورت خیالیه اش را از این حس می گیرد. نه اینکه همان صورت محسوسه، صورت خیالیه بشود بلکه خیال، صورت خیالیه را از آن صورتِ محسوسه می گیرد.

ص: ۹

لِتتصرف فیها القوه العقلیه تصرفا تکتسب به الامور الکلیه مفرده

شما خیالات و مفردات را می آورید تا قوه عقل در آنها تصرف کند اما تصرفی بکند که با این تصرف، امور کلیه بدست می آید مفردهً « مفرده یعنی به عنوان موضوع و محمول نه اینکه مرکب شده باشد و عنوان قضیه به آن داده شده باشد ».

و تُرکّبها علی هیئه القول

این عبارت عطف بر « تکتسب » است.

قوه ی عقلیه تصرف می کند تصرفی که به توسط آن تصرف، اولاً کسب کند امور کلیه مفرد را، ثانیا این امور را مرکب کند و به صورت قول « یعنی قضیه » در بیاورد تا از طریق این قضیه بتواند قیاس را تشکیل دهد.

خلاصه: در این فصل همانطور که عنوان فصل نشان می دهد چهار مطلب بحث می شود:

مطلب اول: در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شوند؟

مطلب دوم: معانی مفرده ای داریم که آنها را تعقل و کسب می کنیم و بعضی از آنها را موضوع و بعضی را محمول قرار می دهیم تا ترکیب از آنها به وجود آید.

مطلب سوم: اگر این معانی مفرده ترکیب شدند ترکیبِ اول از اینها چگونه است؟

مطلب چهارم: اگر ترکیبی به دست ما دادند چگونه این ترکیب را تحلیل می کنیم و به مفردات منتهی می سازیم.

توضیح مطلب اول: در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود؟ مصنف می فرماید اگر کسی حسی را فاقد شود و آن را نداشته باشد قهراً این شخص، علمی هم که از طریق آن حس کسب می شود را نخواهد داشت. اما چرا اینگونه است؟ مصنف ابتدا بیان می کند که علم از کجا حاصل می شود؟ علم یا از قیاس حاصل می شود یا از استقراء حاصل می شود. در استقراء روشن است که از حس استفاده می شود. چون استقراء به معنای احساس جزئیات است. اما در قیاس چگونه است؟ مصنف می فرماید قیاس دارای مقدمات است و مقدماتش هم کلی اند ولی این مقدمات منحل به موضوع و محمول می شوند. آن موضوع و محمول اگر کلی نباشند بلکه جزئی باشند با حس درک می شوند و اگر کلی باشند دارای مصادیق هستند که مصادیق آنها با حس درک می شود. پس توجه کردید که برهان هم در آخر منتهی به حس می شود.

ادامه بیان این مطلب که در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان این مطلب که در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و ان رام احد ان یوضحها لمن یذهل عنها و لا یحسن التنبیه لها لم یکن الا باستقراء یستند الی الحس (۱) (۲)

بحث در این بود که چگونه معقولات کسب می شونـد و حس، در این کسب دخالت داده می شود؟ بیان شد که ممکن است معقولات را بـدون دخـالت حس، کسب کنیم مـا بایـد از حواس خودمـان برای تعقـل بهره ببریم نه اینکه خود تعقل به توسط حـواس انجـام بشـود بلکه تعقـل به توسـط عـاقله انجـام می شـود ولی حواس بایـد عـاقله را یـاری کننـد در اینکه مواد خـام در اختیارش قرار بدهنـد. بیان شد که مفردات را از طریق حس بدست می آوریم ولی در آخر، تعقل می کنیم سپس این مفردات را ترکیب اول می کنیم، قضـیه حاصـل می شود و وقـتی این مفردات را ترکیبِ ثـانی می کنیم، قیـاس حاصـل می شود. سپس توضیح داده شد که چگونه می شود این معقولات، مستند به حس باشد. بیان کردیم که معقولات از راه استقراء یا از راه برهان بـدست می آیـد و هر دو هم مسـتند به حس هسـتند. اسـتقراء تفـاوت جزئیات است و تفاوت جزئیات به توسط حس انجام می شود. برهان اگرچه مقـدماتش کلی اند ولی این کلی ها ابتدا مصادیقشان به وسـیله ی حس درک می شود بعداً خودشان تعقل می شوند و بعد از اینکه تعقل شدند موضوع یا محمول قضـیه قرار می گیرند و بعد از قضیه، قیاس را می سازند. اینها در جلسه قبل مطرح شد.

ص: ۱۱

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۱۱، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۰، س۱۰، ط ذوی القربی.

الان مصـنف می خواهـد بحث را ادامه بدهـد. ایشان در ادامه ی بحث تاکید بر این مطلب می کند که معقولات از طریق حس استفاده می شوند و کسب می گردند به این بیان که اگر مخاطب « تا الان بحث در این بود که خودمان می خواهیم معقولی را کسب و تصور کنیم در اینصورت باید از محسوس اسـتفاده کنیم اما الان می خواهیم معنای عقلی را به مخاطب تفهیم کنیم. به اینصورت می گوییم که اگر مخاطب » معقولی را در اختیار نـداشت و خواستیم او را به معقولی آگاه کنیم از اسـتقراء اسـتفاده کنیم و این شـخصِ مخاطب را به سـمت محسوسات می بریم و محسوسات را به او تفهیم می کنیم و آن را مـدرَکِ او قرار می دهیم سـپس او را آمـاده می کنیم بر اینکه آن معقول را کسب کنـد. اگر معقول، کسبی است آن را کسب کنـد و اگر معقول، بدیهی است بدون احتیاج به کسب، نسبت به آن آگاه شود. مصـنف الان معقول بدیهی را مطرح می کند و می گوید شخص نسبت به معقول بدیهی غافل شده است. اگرچه در ذهنِ او حاضـر است و احتیاج به کسب ندارد ولی با اندک تنبّهی از غفلت در می آید و آن معقولِ موجود را می یابد. اگر بخواهید او را آگاه کنید از طریق اسـتقراء که مبتنی بر حس است آگاه خواهد شـد. پس چه کسب کنیم و چه کسب دهیم، چه تنبّه بخواهـد بر مـا حاصـل شود چه تنبّه را برای دیگران بخواهیم حاصل کنیم

بایـد از حواس اسـتفاده کرد بنابراین معقولات احتیاج به محسوسات دارنـد یا تعقل احتیاج به حس دارد. در ادامه مصـنف مثال می زنـد و می فرمایـد مقـدماتی کـه در ریاضـی آورده می شـود تـا ثـابت گردد که زمین در وسـط و مرکز قرار گرفته است یا مقدماتی که در طبیعی آورده می شود تا ثابت گردد که زمین سـنگین است یا هوا سبک است. این مقدمات، عقلی اند ولی به نحوی به حسن مرتبط هستند.

ص: ۱۲

توضیح عبارت

و ان رام احد ان یُوضِحَها لمن یَذهل عنها و لا یُحسِنَ التنبه لها لم یمکن الا بالاستقراء یستند الی الحس

ترجمه: اگر قصد کند کسی که توضیح بدهد امور کلیه مفرده را برای کسی که از این امور غافل است « اینطور نیست که این امور را نداشته باشد چون این امور بدیهی اند و آن شخص، واجد این امور بدیهی است ولی از آن امور بدیهی غافل شده برای اینکه غفلتش برطرف شود نیاز به استدلال ندارد باید تنبّه پیدا کند و اگر بخواهید تنبّه به آن بدهید باید از جزئیات شروع شود » و خوب متنبه این امور نیست « یعنی که آگاهی بالقوه از این امور دارد ولی خوب آگاه نیست به عبارت دیگر بالفعل، متنبه نیست ما باید او را متنبّه کنیم آن هم نه اصل تنبیه را بلکه فعلیت تنبیه را. توجه کنید که استدلال نمی کنیم » نمی تواند توضیح بدهد مگر اینکه استقراء کند « یعنی افراد را به این شخص نشان بدهد و از آن افراد این کلی را استخراج کند » به استقرائی که مستند به حس است.

لانها اوائل و لا برهان علیها

چرا این استقراء مستند به حس است چون فرض این است که این امور کلیه، اوائل « یعنی بدیهیات » هستند اگر اوائل و بدیهیات هستند کسب لازم ندارند و برهان نمی خواهند. کافی است که تنبیه انجام بگیرد و در تنبیه احتیاج به برهان نیست ولی احتیاج به حس هست.

ترجمه: به خاطر اینکه این امور کلیه اوائل « یعنی بدیهیات » هستند و برهانی بر آنها نیست.

ص: ۱۳

مثل المقدمات الریاضیه الماخوذه فی بیان ان الارض فی الوسط

مثل مقدمات ریاضی که اخذ می شود در بیان این مطلب که ارض در وسط است یعنی برای اینکه ثابت کنیم ارض در وسط عالم است باید دلیل بیاوریم. دلیل بر این مطلب از سنخ دلایل ریاضی است یعنی باید ثابت شود که جهان به صورت کرده است بعداً بیان شود که کره احتیاج به مرکز دارد و مرکز هم وسط کره است تا ثابت شود که زمین هم وسط عالم است. چون بحث کره و بحث از مرکز مطرح است بحث آن در ریاضیات برده می شود

و المقدمات الطبیعیه فی ان الارض ثقیله و النار خفیفه

در سنگینی زمین یا سبکی نار احتیاج به ریاضی نیست و بحث طبیعی می شود که میل این موجود « مثل زمین » اقتضای پائین آمدن را می کند و میل آن موجود « مثل نار » اقتضای بالا رفتن را می کند. از طریق این بحث طبیعی ثابت می شود که آن موجود اولی که می خواهد پایین بیاید سنگین است و این موجود دومی که می خواهد بالا برود سبک است.

نکته: اینکه در بدیهیات خطا بردار است یا نیست یک مساله ی اختلافی است بعضی می گویند در بدیهیات خطا رخ می دهد و بعضی می گویند رخ نمی دهد. توجه کنید مراد از بدیهیاتی که خطابردار هستند حتما تصدیقیات است، تصورات مسلماً خطابردار نیستند یعنی دفن شما این قاشق را شکسته می بینید تصدیق می کنید که قاشق در بیرون شکسته است این تصدیقِ ما خطا است ولی این دیدنِ شکسته، صحیح است چون واقعاً به صورت شکسته می بینیم. تصور هیچ وقت خطا نیست تصدیق آن خطا است.

ص: ۱۴

نکته: چرا مصنف شرط کرد که مقدمات، بدیهی باشند؟ چون اگر بدیهی نباشند از طریق حس کسب نمی شوند از طریق قیاسِ دیگر کسب می شوند. وقتی به آن قیاس رسیدید که از مقدمات بدیهی استفاده کرد در اینصورت معقولات را از طریق حس درک می کنیم. توجه کنید مخاطب، غافل شده و ما می خواهیم او را آگاه کنیم با یک قیاس او را آگاه می کنیم. این قیاس اگر از مقدمات بدیهی استفاده کرد ممکن است به ما بگوید این مقدماتِ بدیهی را توضیح بده. برای توضیح آنها باید از حس استفاده کرد اما اگر این قیاس از مقدمات نظری استفاده کرد و مخاطب خواست که این قیاس توضیح داده شود ما نمی توانیم قیاس را از طریق حواس توضیح بدهیم چون این قیاس از مقدمات نظری استفاده شده که مقدمات نظری را باید با قیاس اثبات کرد در اینجا به سراغ حسی نمی رویم بلکه به سراغ مقدماتی می رویم که یک قیاس تشکل دهد و این مقدمات نظری را نتیجه بدهد. وقتی مُنتهی شدیم به یک قیاسی که از مقدمات بدیهی کمک گرفته شد یا از ابتدا از مقدمات بدیهی استفاده شد زمانی که مخاطب درخواست توضیح دادن می کند او را به حس ارجاع می دهیم. چون در مقدمات بدیهی از حس استفاده می شود و رفع غفلت می گردد لذا مصنف هم مقدمات بدیهی را مطرح می کند و الا در مقدمات نظری هم غفلت می آید.

و کذلک فان اوائل العوارض الذاتیه لکل واحد من الموضوعات فانما تعرف بالحس اولا ثم یکتسب من المحسوس معقول آخر

« لذلک »: به خاطر اینکه ما باید معقولات خودمان را از طریق حس بدست بیاوریم.

ص: ۱۵

« الذاتیه » صفت « العوارض » است. مراد از « اوائل العوارض الذاتیه »، عوارض ذاتیه بدیهیه است و واسطه نمی خورند.

این عبارت تایید کننده ی حرف قبل است. مصنف می فرماید چون ما باید از حس استفاده کنیم گاهی برای یک اموری عوارض ذاتی می آوریم این عوارض ذاتی، عوارض اولیه هستند یعنی بی واسطه بر این شیء عارض می شوند. در آنجا برای تثبیت این عوارض احتیاج به استدلال نیست و حس کافی می باشد چون عوارضِ بدیهیه و اولیه اند. بعداً اگر توانستیم این عارض ذاتی را از طریق حس بیان کنیم می توان این مجموعه را مقدمه برای کسب معقولات بعدی قرار داد مثال به مثلث زده می شود مثلا می خواهید احکام مثلث را بیان کنید. ابتدا مثلث را با حس می شناسید بعضی از عوارضش را هم با حس بیان می کنید بعداً می بینید از طریق همین مثلث با این عوارضی که بیان شد به یک قانون کلی هندسی پی بردید. توجه کردید که ابتدا برای تشخیص معروض و عارض، از حس استفاده شد بعداً با کمک استدلالی که بود یک قاعده ی کلی از اینجا استخراج شد آن قاعده کلی معقول است که از محسوس کسب می شود.

ترجمه: و به خاطر آن، این عوارض ذاتیه بدیهیه برای هر یک از موضوعات که آورده شود، اولاً با حس، این عوارض شناخته می شود بعداً عارض و معروض جمع می شوند و از این محسوس، معقول دیگر بدست می آید « که باز گفته می شود این معقول از طریق آن محسوس بدست آمد ».

مثل المثلث و السطح و غیر ذلک فی علم الهندسه

ص: ۱۶

مثل مثلث و سطح و غیر آن در علم هندسه که موضوع هستند و همگی قابل احساس هستند و عوارضی دارند که آن عوارض، عوارض ذاتیه و اولیه هستند و بلاواسطه حمل می شوند. این عوارض هم قابل توجه اند یعنی قابل این هستند که با حس درک می شوند. سپس یک قانون عقلی از آن در می آید که آن قانون عقلی مبتنی بر احساس شده است.

سواء کانت مفارقه او غیر مفارقه

ضمیر « کانت » به « اوائل العوارض » بر می گردد یعنی این عوارض ممکن است دو قسم باشند: عوارض لازمه و عوارض مفارقه. مصنف می فرماید برای ما فرق نمی کند چه عوارضِ لازم باشند چه مفارق باشند اگر اولیه و بلا واسطه باشند به بواسطه حس کسب می شوند اگرچه بعد از کسب شدنشان می توانند مقدمه برای کسب معقولی بشوند ولی خودشان لازم نیست از طریق تعقل کسب بشوند بلکه از طریق احساس کسب می شوند و مقدمه برای تعقل می شوند.

ترجمه: مساوی است که آن اوائل عوارض ذاتیه، مفارقه « یعنی عرض مفارق » باشند یا غیر مفارق « یعنی عرض لازم » باشند.

فان وجوه الوصول الیها اولا بالحس

طُرق رسیدن به این عوارض، اولاً ـ « یعنی بلا واسطه » با حس است بعداً که از حس استفاده شد آن محسوس، واسطه برای بدست آوردن معقول قرار داده می شود.

فهذا قول مجمل قیل فی التعلیم الاول

این مطلب به طور مجمل در کتاب منطق ارسطو آمده است و ما می خواهیم آن را تفصیل بدهیم.

و نحن قد حاذینا بکلامنا ذلک علی انا نزیدک تفصیلا

ص: ۱۷

باء در « بکلامنا » برای تعدیه است.

ترجمه: ما کلاممان، همین کلام مذکور را محاذی حرفهای ارسطو در تعلیم اول قرار دادیم « یعنی همانطور که ارسطو مجمل بیان کرد ما هم مجمل گفتیم و تفصیل نداریم » اما الان می خواهیم تفصیل بیشتری بدهیم.

خلاصه: بحث در این بود که چگونه معقولات کسب می شوند و حس، در این کسب دخالت داده می شود؟ بیان شد که مفردات را از طریق حس بدست می آوریم ولی در آخر، تعقل می کنیم سپس این مفردات را ترکیب اول می کنیم، قضیه حاصل می شود و وقتی این مفردات را ترکیبِ ثانی می کنیم، قیاس حاصل می شود. سپس توضیح داده شد که چگونه می شود این معقولات، مستند به حس باشد. بیان کردیم که معقولات از راه استقراء یا از راه برهان بدست می آید و هر دو هم مستند به حس هستند.

در این جلسه مصنف می خواهد بحث را ادامه بدهد. ایشان در ادامه ی بحث تاکید بر این مطلب می کند که معقولات از طریق حس استفاده می شوند و کسب می گردند به این بیان که اگر مخاطب معقولی را در اختیار نداشت و خواستیم او را به معقولی آگاه کنیم از استقراء استفاده کنیم و این شخصِ مخاطب را به سمت محسوسات می بریم و محسوسات را به او تفهیم می کنیم و آن را مدرَکِ او قرار می دهیم سپس او را آماده می کنیم بر اینکه آن معقول را کسب کند. اگر معقول، کسبی است آن را کسب کند و اگر معقول، بدیهی است بدون احتیاج به کسب، نسبت به آن آگاه شود. مصنف الان معقول بدیهی را مطرح می کند و می گوید شخص نسبت به معقول بدیهی غافل شده است. اگر بخواهید او را آگاه کنید از طریق استقراء که مبتنی بر حس است آگاه خواهد شد. در ادامه مصنف مثال می زند و می فرماید مقدماتی که در ریاضی آورده می شود تا ثابت گردد که زمین در وسط و مرکز قرار گرفته است یا مقدماتی که در طبیعی آورده می شود تا ثابت گردد که زمین سنگین است یا هوا سبک است. این مقدمات، عقلی اند ولی به نحوی به حسن مرتبط هستند.

در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود؟/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود؟/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

علی انا نزیدک تفصیلا فنقول (۱) (۲)

بحث در این بود که برای کسب معقول چگونه از حواس استفاده می شود؟ مطلب به صورت مجمل به بیانی که در تعلیم اول ارسطو آمده بود ذکر گردید الان مصنف می خواهد با تفصیل وارد بحث شود.

سوال: از حرفهایی که در جلسه قبل زده شد بدست آمد که براهین و استقراها که معتبرند مبتنی بر بدیهیاتند و بدیهیات از طریق حس معلوم می شوند. بنابراین تمام علوم مبتنی بر محسوسات می شوند و محسوسات خطاپذیرند. پس مبنای علوم ما خطاپذیر می شود یعنی این علم مورد اطمینان نیست.

جواب: اگر توجه داشته باشید در مورد معقولات اینچنین بیان کردیم که همه معقولات از طریق حس کسب نمی شوند بعضی از آنها از همان ابتدا تعقل می شوند مثلا مجردات را نمی توان از طریق حس کسب کرد بلکه از ابتدا از طریق عقل کسب می شوند. بله جواهر مادیه و موجودات مادی از طریق حس درک می شوند. کسانی که ملکه ی اتصال به عقل فعال پیدا نکردند احتیاج به حس دارند اما آنها که ملکه ی اتصال به عقل فعال پیدا کردند « و تعداد آنها زیاد نیست » احتیاج به حس ندارند. پس اینطور نیست که همه ی علوم ما مبتنی بر حس باشد بله کثیری از علوم بر حس مبتنی است ولی این بیانی که شد جواب از آن سوال را نمی دهد چون این اشکال در کثیری از علوم می آید و آنها را بی اعتبار می کند و ما نسبت به آن کثیر اطمینان خودمان را از دست می دهیم.

ص: ۱۹

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۱۲، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۲۲۰، س۱۶، ط ذوی القربی.

اما جوابی که داده می شود این است: حس، اشتباه نمی کند. عقل ما که می خواهد تصدیقی را بر پایه حس برای ما به وجود بیاورد اشتباه می کند. این قاشقی که در داخل آب به صورت شکسته دیده می شود خارجاً شکسته نیست ولی ما شکسته می بینیم و این دیدن ما صحیح است ولی اگر من حکم کنم به اینکه این قاشق در خارج هم به صورت شکسته می باشد غلط است.

پس توجه می کنید که حس، اشتباه نمی کند آنچه که غلط می شود تصدیق یا تبیین ما می باشد. به عبارت دیگر می گوییم حس خطا می کند به این معنا که عقلی که دارد طبق حس حکم می کند خطا می کند نه اینکه حس خطا می کند.

اگر بگوییم قاشق، شکسته است آن چیزی که ثابت می کند قاشق، شکسته نیست عقل می باشد. حس تشخیص نمی دهد. پس عقل، اشتباه حس را می گیرد. در جلد اول شرح مواقف آمده که عقل ما داوری می کند و جلوی اشتباهات را می گیرد.

پس وقتی می خواهیم قیاسی تشکیل دهیم یا استقرائی تنظیم کنیم این مواد محسوسه در اختیار ما قرار می گیرد ولی تا عقل ما وارد کار نشود هیچ حکمی صادر نمی کند. این عقل ممکن است اشتباه کند و ممکن است اشتباه نکند پس ولو پای حس در میان است ولی باید ببینیم عقل چه کار می کند.

نتیجه بحث این شد که در امور مجرد، اگر حقِ دخالت داشته باشیم چون حس را بکار نمی گیریم خطای حسی لطمه ای بر ما وارد نمی کند باید بررسی کرد که آیا عقل ما خطا کرد یا نه؟ اما در امور حسیه که حس را بکار می گیریم و با کمک حس می خواهیم معقولات را بدست بیاوریم و رسیدگی کنیم باید رعایت کامل کنیم. اگر احتمالِ عقلایی وجود دارد که ما خطا کرده باشیم نمی توان به آنچه که استنباط و استفاده کردیم اعتماد کنیم. اگر احتمال عقلایی نیست و یقین به عدم خطا داریم باید اعتماد کرد. پس اینکه کسی بگوید حس نمی تواند پایه ی علوم ما قرار بگیرد حرف صحیحی نیست چون می تواند پایه قرار بگیرد ولی احتیاج به ضمّ ضمیمه دارد.

ص: ۲۰

بیـــان تفـــاوت معقول بـــا محسوس/ در کشف معقولات چگونه از حس اســـتفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تفاوت معقول با محسوس/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

علی انا نزیدک تفصیلا فنقول انه لیس شیء من المعقولات بمحسوس (۱) (۲)

بحث در کیفیت انتفاء عقل از حس بود یعنی چگونه عقل از حس استفاده می کند و امری را ادراک می کند یعنی وقتی می خواهیم معقولی را به توسط عقل خودمان درک کنیم حس، چه نوع کمکی به ما می کند؟ مطالبی نقل شد به وِزان آنچه که ارسطو در تعلیم اول گفته بود. الان مصنف می خواهد با تفصیل بیشتری کلام ارسطو را ذکر کند.

توجه کنید که مصنف بحث را چگونه مطرح می کند؟ ابتدا بین محسوس و معقول تفاوت قائل می شود و ثابت می کند که اگر چه محسوس به معقول کمک می کند ولی محسوس، معقول نیست. زیرا کمک کردن به معقول یک چیز است و معقول بودن چیز دیگر است. لذا محسوس را نمی توان گفت که معقول است معقول را هم نمی توان گفت که محسوس است.

مصنف می فرماید من بحث را درباره انسان پیاده می کنم اولا و آن را کلی مطرح می کنم ثانیا. یعنی ابتدا بحث را با مثال مطرح می کند بعداً کلی مطرح می کند و کاری به انسان ندارد.

ص: ۲۱

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۱۲، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۲۲۰، س۱۶، ط ذوی القربی.

بحثی که مصنف درباره انسان می کند آن را به دو بخش مطرح می کند در یک بخش درباره انسانِ محسوس بحث می کند و در بخش دوم درباره انسانِ معقول بحث می کند.

از عبارت « یجب ان تعلم » در صفحه ۲۲۰ سطر ۱۷ به بیان فرق بین محسوس و معقول می پردازد. در سطر ۱۹ قوله « و لنمثل لهذا ... » بحث را در مثال مطرح می کند چه در انسانِ محسوس و چه در انسان معقول. در اینجا تعبیر به « اولا » می کند در صفحه ۲۲۱ سه خط به آخر صفحه می فرماید « ثم نقول » که این « ثم نقول » به جای « ثانیا » است. مصنف از عبارت « فنقول ان کل واحد من الناس المحسوسین » درباره انسان محسوس بحث می کند و در سطر ۱۰ صفحه ۲۲۱ می فرماید « فلننظر ... » که درباره انسان معقول بحث می کند.

توضیح بحث: مصنف ابتدا ادعا می کند که محسوس، معقول نیست. این مطلب روشن است زیرا معقول، کلی است و کلی، مدرَکِ به حس قرار نمی گیرد. امر کلی را نه می توان دید نه می توان شنید نه می توان لمس کرد. پس معلوم می شود که

معقول، محسوس نیست. سپس می فرماید « محسوس هم معقول نیست » این حرف، خیلی حرف کاملی نیست زیرا اگر کمی در محسوس تصرف کنید معقول می شود. اگر محسوس را تجربه کنید معقول می شود. لذا مصنف می فرماید « محسوس به عنوان اینکه در عرض حس قرار گرفته یعنی به شرط جزئی بودن و به شرط همراه بودن با عوارض، معقول نیست. شما وقتی محسوس را ملاحظه می کنید یک امر جزئی همراه با عوارض است با این حالت، معقول نیست باید از این حالت در بیاید تا معقول شود. پس محسوس به عنوان اینکه مُعرَض للحس است معقول نیست نه اینکه مطلقا معقول نیست زیرا بالقوه معقول است و بعداً هم بالفعل معقول می شود لذا خود مصنف می فرماید این محسوس برای رسیدن به معقول ما را کمک می کند ولی خودش معقول نیست.

ص: ۲۲

پس نـتیجه این شـد که معقـول را نمی تـوان محسوس کرد محسـوس را هم نمی توان معقول کرد. پس بین این دو فرق وجود دارد. تـا اینجا مصـنف ادعای فرق بین معقول و محسوس کرد سـپس در ادامه در صـدد اثبات این فرق بر می آیـد که در ابتـدا انسان محسوس را مطرح می کنـد بعـداً انسان معقول را مطرح می کنـد. خودبخود از توضـیحات روشن می شود که محسوس، معقول نیست و معقول، محسوس نیست.

توضیح عبارت

علی انا نزیدک تفصیلا فنقول

مصـنف می فرمایـد من تـا الاـن به وزان کلاـمی که در تعلیم اول آمـده بود بحث کردم ولی الاـن می خواهم به صورت اضافه بحث کنم و تفصیلی را برای تو بگویم.

یجب ان تعلم انه لیس شیء من المعقولات بمحسوس و لا شیء من المحسوس من جهه ما هو معرض للحس بمعقول

از ایـن طرف روشـن اسـت کـه هیـچ معقـولی، محسـوس نیسـت. از آن طرف هـم صـحیح است که می فرمایـد « لاـ شـیء من المحسوس بمعقول ». ولی قبل از اینکه لفظ « بمعقول » را بیاورد یک قیدی اضافه می کند و می گوید « من جهه ما هو مُعرَضٌ للحس » یعنی محسوس از این جهت که در معرض حس قرار داده شده « یعنی حس، آن را حس می کند » معقول نیست یعنی آن وقتی که بشرط شیء است معقول نمی باشد باید آن را لا بشرط کنید تا معقول شود.

ای مُعرَض لإدراک العقل له

این عبارت تفسیر برای « معقول » است.

محسوس آن بود که عرضه بر حس شود امـا معقول آن است که عرضه شـده تا عقل آن را ادراک کنـد یعنی در معرض تعقل قرار داده شده است.

ص: ۲۳

و ان كان الحس مبدأ مّا لحصول كثير من المعقولات

و لو حس یک نوع مبدئیت برای حصول بسیاری از معقولات دارد ولی محسوس، معقول نیست. فرق است که گفته شود « این محسوس، مبدأ برای معقول است » یا گفته شود « این محسوس، خود معقول است ». ما نمی گوییم « محسوس، خود معقول است » ولی قبول داریم که محسوس، مبدأ معقول است.

ترجمه: ولو اینکه حس اینچنین است که یک نوع مبدئیتی برای حصولِ بسیاری از معقولات دارد.

« کثیر من المعقولات »: توضیح این عبارت قبلا داده شده است چون معقولات دو قسم اند یک معقولاتی هستند که وجود خارجی آنها عقلی است مثل نفوس فلکی و نفس خودمان و مانند ملائکه مجرده. اینها از طریق حس، معقول نمی شوند بلکه مستقیما معقول می شوند. حس، مبدء تعقل برای اینها نیست ولی کثیری از معقولات همین معقولات مادی اند که ابتدا باید محسوس بشوند و بعداً باید تجرید بشوند تا بعداً معقول بشوند. ملاحظه می کنید که ابتدا محسوس است و بعداً زمینه برای پیدایش معقول می شوند.

« مبدأ مّا »: علت اینکه تعبیر به « مبدأ مّا » می کند چه می باشد؟ مبدء را یا فاعلی می گیریم یا غائی می گیریم یا صوری یا مادی می گیریم. در اینجا کدام مراد است؟ آیا حس، ماده برای عقل است؟ به عبارت دیگر آیا محسوس ماده برای معقول است؟ جواب می دهیم خیر. ماده نیست. صورت هم نیست فاعل و غایت هم نیست فقط مبدئیت در این حد دارد که می تواند ما را کمک کند که بعد از تجرید، صورتِ معقوله را پیدا کنیم. به عبارت دیگر نفس ما را آماده می کند و به عبارت سوم استعدادِ دریافت معقول را برای نفس پدید می آورد. پس حالتِ إعدادی دارد و مبدء إعدادی می باشد نه مبدء واقعی لذا تعبیر به « مبدء مّا » می کند یعنی یک نوع مبدئیت دارد.

ص: ۲۴

روش تعقل به اینصورت است که ابتدا چیزی را حس می کنیم آن صورت محسوسه برای ما حاصل می شود. این صورت محسوسه، یک صورت محسوسه هم در خیال باطنی ما دارد ما این صورت محسوسه ظاهری را کاری نداریم چون وقتی چشم خودمان را ببندیم آن صورت محسوسه، می رود ولی آن صورتِ خیالیه که آن هم محسوس است ولی محسوس باطنی می باشد باقی است. آن را شروع به تجرید کردن می کنیم و آن را درک می کنیم و نزد خیال، حاضرش می کنیم یعنی کم کم عوارض را از آن می گیریم یک کلی باقی می ماند وقتی کلی باقی ماند آن عقل فعال یا رب النوعِ ما به ما یک صورت معقول افاضه می کند.

توجه کنید که آن صورت خیالی هنوز سر جای خودش هست و معقول نمی شود.

پس توجه کردید که حس، نفس را آماده می کند تا صورت عقلیه از جانب عقل فعال یا رب النوع افاضه شود بنابراین حس، حالت إعداد دارد به اینکه نفس را مُعدّ می کند تا صورت معقوله را بپذیرد.

و لنُمثِّل لهذا من الانسان المحسوس و المعقول اولا

« لهذا »: یعنی تفاوت محسوس و معقول که الان ادعا شد. به عبارت دیگر یعنی اینکه معقول، محسوس نمی شود و محسوس هم معقول نمی شود.

ترجمه: و برای این مطلب مثال به انسان می زنیم و نمی گذاریم مطلب به صورت کلی باقی بماند. هم انسانِ محسوس و هم انسانِ معقول مطرح می شود تا محسوس و معقول کاملا شناخته شوند و فرقشان دانسته شود.

« اولا »: یعنی این مثال از انسان است اولا و مطلب را کُلیاً بیان می کنیم ثانیا.

ص: ۲۵

فنقول

از اینجا مصنف ورود در بحثِ « اولا » می کند یعنی ورود در بحث است با استفاده کردن از مثالی که انسان است. این « اولا » دو بخش دارد که یک بخش آن درباره ی انسان محسوس است و بخش دیگر درباره ی انسان معقول است. الان درباره ی انسان محسوس شروع به بحث می کند.

توضیح انسان محسوس: انسان که همراه کمِ مخصوصی و أینِ معینی و کیفِ معینی است به آن محسوس گفته می شود یعنی انسانی که جزئی است و جزئی بودنش هم به خاطر همراهی با این عوارض شخصی است. حس به اینچنین انسان واصل می شود ولی عقل واصل نمی شود.

ان کل واحد من الناس المحسوسین فان الحس یناله ایضا بقدر ما من العِظَم و هیئه ما من الکیفیه و وضع ما معین فی اجزاء اعضائه و وضعٍ له فی مکانه

حس به هر یک از اینها می رسد همانطور که عقل می رسد ولی حس می رسد با همراه عوارض، و عقل می رسد مجرداً عن العوارض.

ترجمه: حس نائل به این محسوس می شود همانطور که عقل هم نائل می شود ولی حس به اینصورت نائل می شود که از نظر کمیت باید یک اندازه ای داشته باشد و از نظر کیفیت باید هیئت خاصی داشته باشد « مثلا بدنش لطیف یا خشن باشد. سفید یا سیاه باشد » و دارای وضع مشخص و معینی در اجزاء اعضائش است « یعنی مثلا دست او در بالای بدنش است و پای او در پایین بدنش است » و وضعی برای انسان است در مکانی که این انسان آن را اشغال می کند « یعنی همانطور که آن اجزاء به همدیگر نسبت دارند این کل هم به آن مکان نسبت دارد، این نسبت ها مشخص کننده هستند و شیء را محسوس می کنند ».

و کذلک تنال هذه الاحوال فی عضو عضو منه

تا اینجا مصنف بحث را درباره ی حس کردن کل بدن انسان بیان کرد اما از اینجا می فرماید اگر کسی بخواهد دست انسان و پای انسان را حس کند همین حکم را دارد یعنی آن عضو هم دارای کمیت خاص و کیفیت خاص و دارای وضع و مکان و ... است. باید از این خصوصیات صرف نظر کرد تا بتوان گفت که این انسان، معقول شد.

ترجمه: و همچنین « حس می رسد به این احوال یعنی احوالِ عِظَم و کیفیت و وضع و ... و » نائل می شود در عضو عضو از انسان « تنها اینطور نیست که این عوارضِ همراه را در بدن انسان بیابد بلکه در اعضای انسان هم این عوارضِ همراه را می یابد و اگر بخواهیم در اعضا هم تعقلی داشته باشیم باید این عوارضِ همراه را بیرون کنیم ».

فلا یخلو اما ان یکون هذا الذی ادرکه الحس هو الانسان المعقول او یکون المعقول شیئا غیر هذا المحسوس و ان کان یلازمه

مصنف از اینجا می خواهد بیان کند این انسانی که همراه با عوارض می باشد حسی است و نمی تواند عقلی باشد. ابتدا سوال می کند که آیا این انسانِ محسوس که در جلوی حس شما حاضر شده را معقول می یابی یا می گویی زمینه برای معقول است و معقول لازمِ این است؟ خود مصنف جواب می دهد مسلم است که این محسوس را معقول نمی یابیم بلکه زمینه برای معقول می یابیم و اگر بخواهیم از طرفِ معقول تعبیر کنیم می گوییم معقول را لازمِ این محسوس می یابیم نه اینکه خود محسوس را بیابیم.

ص: ۲۷

ترجمه: خالی نیست از اینکه این چیزی که حس آن را درک می کند انسانِ معقول است « که مصنف این را بعداً انکار می کند و می گوید انسانِ معقول نیست بلکه انسان محسوس است » یا معقولِ از انسانیت چیزی غیر از این محسوس است « مثلا این زید که الان ملاحظه می کنیم معقولِ انسانیت نیست شخصِ از انسانیت است » ولو اینکه این معقول، لازم دارد این محسوس را یعنی لازم این محسوس است.

ثم من البین ان الانسان المعقول مشترک فیه علی السواء

انسانی که تعقل شده و جزئیاتِ آن کنار رفته است و کلی شده است مشترکٌ فیه است علی السواء یعنی همه انسانها در آن مساوی اند.

فزید عند العقل انسانٌ کما و عمرو انسان

بعد از لفظ « کما » حرف « واو » آمده که باید خط بخورد.

مصنف مثال می زند به اینکه زید نزد عقل، انسان است کما اینکه عمرو هم نزد عقل، انسان است.

و ذلک بالتواطؤ المطلق

ترجمه: و این انسان بودنِ زید و انسان بودنِ عمرو به تواطؤ مطلق است « یعنی حمل انسان بر زید و عمرو به طور متواطی است نه مشکک. یعنی اختلافِ در حمل نیست بلکه توافق در حمل است. مصنف قید _ مطلق _ می آورد تا بفهماند که هیچ نوع اختلافی نیست نه اختلافِ ضعیف است نه اختلافِ قوی است ».

نکته: می دانید که مشاء تشکیک را در مصداق نمی برد بلکه در مفهوم می آورد یعنی صدقِ مفهومِ انسان بر افرادش را متواطی می گوید و صدق صدقِ مفهومِ ابیض بر افرادش را مشکک می گوید اما خود مصادیق آیا اختلاف در شدت و ضعف دارند تا تشکیک برای آنها درست شود یا نه؟ این را مشاء قائل نیست. مشاء برای خودِ امر خارجی یعنی مصداق، قائل به تشکیک نیست اما برای مفهومی که صدق می کند قائل به تشکیک است. نمی گوید وجود، ضعیف و شدید دارد بلکه می گوید صدقِ وجود بر این وجودی که وجود علت است شدیدتر می باشد و بر آن وجودی که وجود معلول است ضعیف تر است. بنده _ استاد _ بیان کردم « مشاء در خود وجود قائل به اختلاف نیست » در حالی که باید اختلاف در خود وجود را هم قائل شوند. شکی نیست که وجود خداوند _ تبارک _ قویتر است. در بین ممکنات هم شکی نیست که وجود عقل قویتر است و وجود فلک از وجود انسان قویتر است. پس اختلاف را می توان در وجود آورد چگونه بنده _ استاد _ گفتم « مشاء اختلاف در وجود را قبول ندارد » برای جواب از این سوال اینگونه می گوییم که مراد بنده _ استاد _ از « اختلاف » این است که در تشکیک، در اصلِ وجود هماهنگی است و در شدت و ضعف، اختلاف است یعنی وقتی می گوییم « این وجود، ضعیف است و آن وجود، قوی است » هر دو را وجود خاصی می دانیم و می گوییم یکی قویتر از دیگری است. پس اختلافِ در وجود را، هم ما قبول داریم هم مشاء قبول دارد ولی ما یک امر واحدی را هم اضافه می کنیم و می گوییم حقیقت وجود، واحد است این حقیقتِ واحده دارای دو مرتبه است یکی مرتبه ی علت می باشد که قوی است و یکی مرتبه معلول می باشد

که ضعیف است. مشاء آن امر واحد را قبول نمی کند و نمی گوید وجود یک امرِ واحدی به نام حقیقت وجود دارد و این امر واحد، مراتبِ مختلف دارد. بلکه فقط می گوید تعداد آن به اندازه ی افرادِ مختلف، مختلف می باشد.

ص: ۲۸

وقتی به عبارات مصنف مراجعه می کنید می بینید سعی دارد که هر کدام از بیاض ها « چه بیاضِ عاج باشد چه بیاضِ برف باشد » را می خواهد یک نوع مستقل قرار دهد نمی گوید همه ی اینها سفیدند و مراتب سفیدی فرق می کند. لذا اختلافِ نوع قائل می شود و در نتیجه، هیچ وقت تشکیک درست نمی شود. در تشکیک نیاز به یک امر واحدی می باشد که اختلاف در مرتبه داشته باشد آن واحد را مشاء درست نمی کند.

نکته: اَعراض شخصیه در تشکیکِ وجود تاثیر ندارند. وجود به توسط آنها ضعیف و قوی نمی شود. خود ذات است که وجودش ضعیف یا قوی است. پس اعراض، در تشکیک دخالت ندارند. باید خود اعراض را ملاحظه کرد که مشکک هستند یا نیستند؟ مشاء می گویند خود اعراض هم مشکک نیستند مثل مثال سفیدی که بیان شد ولی مرحوم صدرا می گوید اَعراض تشکیک بردار است.

« و ذلک بالتواطو المطلق »: یعنی صدق انسان بر زید و عمرو به تواطو مطلق است یعنی توافق کامل دارند و هیچگونه اختلافی بین آنها در انسانیت نیست.

و هذا المحسوس لیس بمشترک فیه اذ لیس مقداره و کیفیته و وضعه مشترکا فیها

تا اینجا ثابت شد انسانِ معقول غیر از انسانِ محسوس است همانطور که انسانِ محسوس غیر از انسانِ معقول است. از اینجا مصنف می خواهد دلیل بیاورد بر اینکه معقول، محسوس نیست.

بیان دلیل: معقول یک امر کلیِ مشترکٌ فیه است محسوس نمی تواند مشترکٌ فیه باشد.

ترجمه: این محسوس، مشترکٌ فیه نیست زیرا همراه مقدار و کیفیت و وضع است و این سه، مشترکٌ فیها نیستند تا زید، مشترکٌ فیها بشود پس اینها محسوس شدند.

ص: ۲۹

و هو غیر محسوس هذا المحسوس الا کذلک

آیا می توان محسوس را معقول کرد؟ مصنف می فرماید خیر، محسوس ما را آماده برای دریافت معقول می کند و خودش معقول نمی شود.

« هو » به « انسان » بر می گردد. « کذلک » یعنی همراه با کمیت و کیفیت و وضع و امثال ذلک.

ترجمه: « در ترجمه ی عبارت لفظ _ هذا المحسوس _ را فعلاً معنائی کنیم » و این انسانِ محسوس « که گفتیم مشترکٌ فیه نیست » محسوس نیست مگر اینچنین که همراه با کیفیتِ خاص و کمیتِ خاص و وضعِ خاص باشد.

« هذا المحسوس »: این لفظ حالتِ مفعول مطلقِ نوعی برای « غیر محسوس » دارد و عبارت به اینصورت می شود: انسان، محسوس نیست به این نحوه از محسوس بودن مگر اینچنین باشد یعنی اگر بخواهد محسوس شود آن هم به این نحوه از محسوس بودن که نتواند معقول باشد، مگر اینچنین باشد یعنی همراه با این چیز می باشد.

فاذن لیس الانسان المعقول هو المتصور فی الخیال من الانسان المحسوس

لفظ « من » در « من الانسان المحسوس » را می توان بیانیه برای الف و لام در « المتصور » گرفت و می توان نشویه گرفت یعنی انسان معقول، آن که از انسان محسوس در خیال تصور شده، نیست.

حال که محسوس را دیدی و شناختی می یابی که محسوس، معقول نیست چون معقول، این همراهی را ندارد و این همراه ها مزاحمش هستند.

ترجمه: آن که در خیال، متصوَّر می شود انسانِ معقول نیست بلکه انسان جزئی است و همراه با عوارض است و آن که معقول است انسان کلی است. پس معقول های متصوَّرِ در خیال نیست بلکه از طریق متصور در خیال می تواند حاصل شود که آن متصور در خیال بتواند معدِّ آن باشد.

ص: ۳۰

و بالجمله ان الشيء يصادفه الحس ليس هو حقيقه الانسان المشترك فيها

مصنف می فرماید شیئی که حس با آن برخورد می کند حقیقت انسان نیست بلکه حقیقت انسان است به ضمیمه همراهان. ما وقتی زید را می بینیم انسانیتِ او که معقول است دیده نمی شود مگر به همراه عوارض.

ترجمه: شیئی « مثل انسانی » که حس با آن مصادف می شود، حقیقتِ انسانِ مشترکٌ فیها که ما آن را معقول می دانیم نیست « حقیقتِ انسانِ مشترکٌ فیها کلی است و با عقل تعقل می شود ».

و لیس هو الذی یصادفه العقل منها الا بالعرض

ضمیر « منها » به « حقیقه الانسان » بر می گردد در بعضی نسخ خطی « فیها » آمده که شاید بهتر باشد. ضمیر « هو » به « الشیء الذی یصادفه الحس » بر می گردد. و مراد از آن، « محسوس » است.

ترجمه: این محسوس آن نیست که عقل مصادف با آن می شود و با آن برخورد می کند از حقیقت انسان « یعنی از حقیقت انسان که نگاه کنی این محسوس، آن حقیقت نیست. آنچه که عقل از حقیقت انسان برخورد می کند این امر محسوس نیست » مگر بالعرض « یعنی بالقوه. آنچه که حس با آن برخورد می کند قوه ی این را دارد که معقول شود ولی معقول نیست. با واسطه معقول می شود یعنی با واسطه ی اینکه تجرید شود و وارد عقل شود ».

تا اینجا روشن شد که انسانِ محسوس چیست؟ از عبارت « فلننظر » ورود در بخش دوم است و با فاء تفریع وارد می شود یعنی حال که انسانِ محسوس را شناختی خوب است نظر کنیم و ببینیم انسانِ معقول چیست؟

ص: ۳۱

سوال: مصنف در ابتدا در صفحه ۲۲۱ سطر ۳ فرمود:

« فلا ـ يخلو اما ان هـذا الـذى ادركه الحس هو الانسـان المعقول او يكون المعقول شـيئا غير هـذا المحسوس » که دو صورت را مطرح کرد و به بحث اول یعنی « ان يكون هـذا الذى ادركه الحس هو الانسان المعقول » پرداخت و آن را رد کرد اما دومی را مطرح نکرده است. از عبارت « فلننظر کیف ... » در سطر ۱۰ به بحث از دومی می پردازد.

خلاـصه: بحث در کیفیت انتفاء عقل از حس بود یعنی چگونه عقل از حس اسـتفاده می کنـد و امری را ادراک می کنـد یعنی وقتی می خواهیم معقولی را به توسط عقل خودمان درک کنیم حس، چه نوع کمکی به ما می کنـد؟ مطالبی نقل شـد به وِزان آنچه که ارسطو در تعلیم اول گفته بود. الان مصنف می خواهد با تفصیل بیشتری کلام ارسطو را ذکر کند.

توجه کنیـد که مصـنف بحث را چگونه مطرح می کنـد؟ ابتـدا بین محسوس و معقول تفاوت قائل می شود و ثابت می کند که اگر چه محسوس به معقول کمـک می کنـد ولی محسوس، معقول نیست. زیرا کمک کردن به معقول یک چیز است و معقول بودن چیز دیگر است. لذا محسوس را نمی توان گفت که معقول است معقول را هم نمی توان گفت که محسوس است.

مصنف می فرماید من بحث را درباره انسان پیاده می کنم اولا و آن را کلی مطرح می کنم ثانیا.

بحثی که مصـنف درباره انسان می کنـد آن را به دو بخش مطرح می کند در یک بخش درباره انسانِ محسوس بحث می کند و در بخش دوم درباره انسانِ معقول بحث می کند.

ص: ۳۲

توضیح بحث: مصنف ابتدا ادعا می کند که محسوس، معقول نیست. این مطلب روشن است زیرا معقول، کلی است و کلی، مدرَکِ به حس قرار نمی گیرد. امر کلی را نه می توان دید نه می توان شنید نه می توان لمس کرد. پس معلوم می شود که معقول، محسوس نیست. سپس می فرماید « محسوس هم معقول نیست » این حرف، خیلی حرف کاملی نیست زیرا اگر کمی در محسوس تصرف کنید معقول می شود. اگر محسوس را تجربه کنید معقول می شود. لذا مصنف می فرماید « محسوس به عنوان اینکه در عرض حس قرار گرفته یعنی به شرط جزئی بودن و به شرط همراه بودن با عوارض، معقول نیست.

بیان دلیل: معقول یک امر کلیِ مشترکٌ فیه است محسوس نمی تواند مشترکٌ فیه باشد.

ادامه بیان تفاوت معقول با محسوس/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان تفاوت معقول با محسوس/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

فلننظر کیف یجب ان یکون الانسان المعقول (۱) (۲)

بحث در این بود که چگونه می توان معقول را از محسوس بدست آورد. این، غرض اصلی بود از این بحثی که مطرح شد. مصنف فرمود اولا « یعنی قبل از اینکه به این بحث بپردازم » توضیح می دهم که محسوس و معقول چیست؟ تا بعداً بیان شود که چگونه معقول را می توان از محسوس بدست آورد. ابتدا محسوس و معقول با تطبیق بر انسان توضیح داده می شود تا ثانیا بتوان بیان کرد که معقول را چگونه می توان از محسوس بدست آورد. مصنف وارد بحثِ « اولاـ » شد که مصنف در آن، انسان محسوس و معقول را توضیح می دهد.

ص: ۳۳

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۱۳، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۱، س۱۰، ط ذوی القربی.

توضیحِ انسانِ محسوس بیان شد الان می فرماید بعد از اینکه انسانِ محسوس فهمیده شد نظر می کنیم در اینکه انسان معقول چگونه است؟

توضیح انسان معقول: انسانِ معقول باید از لواحق خالی باشد اگر همراه با لواحق باشد معقول نخواهد بود. توجه کنید که خود لواحق را هم اگر بخواهیم معقول کنیم می توانیم ولی این لواحق هم باید لواحق نداشته باشند اگر آن لواحق دارای لواحق باشند معقول نمی شوند.

انسان اگر لواحق نداشت، معقول خواهد بود همچنین اگر لواحقِ انسان، لواحق نداشته باشد باز هم معقول خواهد بود. پس به طور کلی هر چیزی را که بخواهید معقول کنید باید لواحقِ آن را جدا کنید تا بتواند معقول شود.

مراد از لواحق چیست؟ از لواحق تعبیر به شرائط می کنیم، علت آن همین است که معقولِ ما عبارت از لا ـ بشرط است ولی وقتی آن را بشرط شیء می کنیم محسوس می شود. بشرط شیء شدنش به وسیله لواحق است. آن لواحق، شرط هستند که می آیند و کنارِ این کلی قرار می گیرند و این لا بشرط تبدیل به بشرط شیء می شود. پس چون لواحق حالتِ شرط دارند مصنف از آن تعبیر به « شریطه » می کند و می گوید « معقول عبارت از امری است که باید از این شرائط خالی باشد ». پس می توان به اینصورت گفت « این شیء، معقول است ولی با شرط اینکه کیفیتِ کذا و کمیتِ کذا را داشته باشد محسوس است » وقتی شرط را از آن بگیرید معقول می شود.

نکته: توجه کنید که معقول، بشرط لا است نه لا بشرط ولی بنده ــ استاد ــ عمداً تعبیر به « لا بشرط » کردم چون وقتی خودِ لا بشرط را ملاحظه کنید اگر در ضمنِ بشرط شیء آوردید جزئی می شود و الا خود لا بشرط را نه می توان گفت که کلی است و نه می توان گفت که جزئی است چون لا بشرط را در هر دو مقطع می توان برد.

ص: ۳۴

به چه دلیل معقول باید از این شرائط و لواحق خالی باشد؟ جواب این است: معقول، امری کلی است و با تمام مصادیق، سازگار است اگر لواحق را بیاورید و انتظار داشته باشید که شیء با این لواحقش هنوز معقول باشد باید این لواحق، کلی باشند که با هر مصداق بسازند در حالی که آن لواحق را کیفیتِ خاص و کمیتِ خاص و أینِ خاص و زمانِ خاص و امثال ذلک قرار می دهید و این خاص ها نمی توانند بر مصادیق گوناگون صدق کنند. پس نمی توانند کلی باشند پس نمی توانند معقول باشند. اگر بخواهند معقول شوند باید حکم معقول پیدا کنند. حکم معقول این است که قابل صدق بر مختلفات باشد. در حالی که این لواحق قابل صدق نیستند. پس این لواحق، معقول نیستند بلکه مزاحماتِ معقول هستند و باید جدا شوند.

پس دلیل مصنف بر اینکه لواحق باید از معقول جدا شوند این است که لواحق، حکم معقول و خاصیت معقول را ندارند. خاصیتِ معقول، قابلیت صدق است و این لواحق به خاطر جزئی بودنشان قابلیت صدق ندارند. مثلا بیاض در صورتی معقول می شود که کیفیت بیاض را بتوان بر هر نوع بیاضی که در انسانها است حمل کنید در حالی که نمی توانید مگر اینکه بیاض را کلی بگیرید. بیاضی که الان به این شخص دادید و با همان بیاض، مخصوصش کردید را نمی توان به شخص دیگر داد و قابل صدق بر بیاض های دیگر نیست بله یک بیاض کلی اگر داشته باشیم اشکال ندارد ولی آن بیاضِ کلی را به انسان ملحق نمی کنید بلکه بیاضِ شخصی به انسان ملحق می شود که قابل صدق بر کثیرین نیست.

ص: ۳۵

تـا اینجـا مصـنف ثـابت کرد که بایـد معقول را از لواحق خـالی کرد ولی گفته می شود که معقول دارای ماده هم نیست. چون اینگونه می گوینـد: معقول آنست که از مـاده و لواحق مـاده خـالی باشـد. مصـنف تـا اینجا معقول را از ماده خالی کرد ولی از لواحق خالی نکرد. لذا اینگونه جواب می دهد که این لواحق ماده، چرا خاص شدند ما می توانیم یک بیاض مطلق یا کم مطلق تصور کنیم چرا بیاض خاص یا کمیت خاص در نظر گرفته شد؟ به خاطر اینکه بدن این انسان، خاص است. و ماده اش ماده ی خاص است لذا یک بیاضِ خاص به او داده شد.

پس خصوصـیاتِ لواحـق بـه خـاطر خصوصـیاتِ مـاده است اگر لواحـق، خصوصـیاتشان بـا معقـول بـودن مزاحم شـد مـاده که خصوصـیتش اصـل است به طریق اولی بـا معقول بودن مزاحم است و بایـد کنار برود. به عبارت دیگر خصوصـیات ماده اصـل است و خصوصـیات لواحق، فرع است. بیان کردیم خصوصـیات فرع باعث می شود که معقول از معقول بودن بیرون بیایـد لـذا گفتیم فرع را جـدا کن. در مورد اصل به طریق اولی می گوییم آن را جدا کن. بنابراین معقول عبارتست از چیزی که از لواحق ماده و خود ماده خالی باشد.

پس انسان معقول عبارتست از انسانی که فقط حقیقت انسانیتش لحاظ شده است و بدنِ خاصـش که در تخیل، تصور می شود ملحوظ نشـده، لواحق این بدن هم که عوارض خاص هسـتند و در تخیل ملحوظ می شوند ملحوظ نشده است. چنین چیزی که بـدون لواحق و بـدون مـاده لحـاظ می شود به آن امر معقول گفته می شود که آن را خیـال لحـاظ نمی کنـد بلکه عقـل آن را لحاظ می کند.

ص: ۳۶

توضیح عبارت

فلننظر کیف یجب ان یکون الانسان المعقول فنقول

حال که انسانِ محسوس را شناختیم باید نظر کنیم که انسانِ معقول چگونه باید باشد پس در توضیح انسان معقول می گوییم.

یجب ان یکون مجردا عن شریطه تلحقه من خارج

این انسانِ معقول باید مجرد باشد اما مجرد از شرطی که از خارج ملحق می شود. مراد از « شریطه » معنای جنسی است یعنی هر شرطی. به عبارت دیگر هر فردی از شرط. فرقی نمی کند که این شرط، فردی برای کمیت باشد یا کیفیت باشد.

ترجمه: واجب است که این انسانِ معقول مجرد باشد از شریطه ای که این شریطه معقول را از خارج ملحق می شود.

مثل تقدیر بِعِظَم ما معین و تکییف بکیفیه ما معینه

آن شریطه مثل اندازه گرفتن با یک اندازه معین باشد و مکیف شدن به یک کیفیت معین باشد و محدود کردن شیء به وسیله ی یک وضع معین یا أین معین .

نکته: توجه کنید که مصنف در اینجا وضع و أین را از هم جدا نکرد چون وضع، نسبت است و أین هم نسبت است ولی وضع، نسبت بین اجزاء است ولی أین نسبت بین کل و آن مکان است.

مصنف در « کم » تعبیر به « تقدیر » کرد. این صحیح است چون « تقدیر » از جنس همان کمّ است. در « کیفیت » تعبیر به « تکییف » کرد و در « وضع » تعبیر به « تحدید » کرد چون در « وضع » نمی توانست تعبیری بیاورد که از سنخ خود « وضع » باشد. لذا لازمه ی « وضع » که محدود شدن است را آورد و فرمود « تحدید بوضع ما » اما در مثل « عِظَم » و « کیفیت » لازمه را نیاورد و بلکه خود لفظی که دلالت مطابقی دارد را آورد.

نکته: « أین » نسبت بین مجموع اجزاء و مکان است البته « وضع » هم نسبت بین مجموع است ولی به معنای نسبت بین اجزاء هم « وضع » گفته می شود. مصنف در اینجا نسبت بین اجزاء را « وضع » حساب کرده و نسبتِ کل را با محلی که اشغال کرده، « أین » حساب کرده و نسبت کل با این دیوار که محل نیست را « وضع » حساب کرده است مثلا دیوار سمت راست من است. پس توجه کردید که مجموع با خارج سنجیده شد ولی اگر آن خارج، مکان باشد اسم آن وضع، أین گذاشته می شود. پس نسبت اگر با غیر مکان داده شود به آن، وضع تمام مقوله گفته می شود اما نسبت اگر با مکان داده شود أین گفته می شود.

بل یکون طبیعه معقوله مهیأه لان تعرض لها کل المقادیر و الکیفیات و الاوضاع و الایون التی من شانها ان تعرض للانسان فی الوجود

« التی من شانها ... » صفت برای مقادیر و کیفیات و اوضاع و أُیون است.

این عبارت عطف بر « یجب ان یکون مجردا ... » در خط قبل است یعنی گویا اینطور فرموده: معقول نمی تواند همراه با شرائط باشد بلکه باید مجرد باشد یعنی فقط طبیعت خالص باشد. لفظ « بل » اضرابی است نه شرقی در حالی که ظاهرا اضرابی هم نمی توان گرفت چون نفرموده « لا یکون مع الشرائط بل یکون طبیعه خالیه » یعنی عبارت قبل از « بل » اگر منفی بود و عبارت بعد از آن مثبت بود اضراب می شد ولی عبارت قبل از « بل »، « یکون مجرده » است که مثبت می باشد لذا اضراب به سختی فهمیده می شود. به اینصورت معنا می کنیم: واجب است که انسان مجرد از شرائط باشد یعنی شرائط را همراه نداشته باشد بلکه طبیعتِ معقوله باشد که آماده است برای اینکه به این طبیعت عارض شود هر مقدار و کیفیت و وضع و أین « یعنی اینطور نیست که یک أین خاص و یک مقدار معین برایش حاصل شود بلکه چون حدی نیامده و کیفیت و مقداری همراهش نشده است و فقط به صورت یک طبیعت است آمادگی پذیرش هر مقدار یا هر کیفیت را دارد.

ص: ۳۸

« التی من شانهـا ان تعرض للانسان فی الوجود »: سوال می شود که آن طبیعت، آیا آمادگی پـذیرش هر مقـدار و هر کیفیتی را دارد؟ آیـا مثلاـ انسانِ معقول قابلیتِ مقـدارِ ۱۰۰۰ متری را دارد؟ یـا کیفیتِ صـلابتِ سـنگ را دارد؟ جـواب می دهـد که هر کیفیتی را نمی توان برای انسـان قرار داد. هر مکـانی را نمی توان برای انسان قرار داد. لـذا مصـنف این عبارت را می آورد که صفت برای مقـادیر و کیفیـات و اوضـاع و أیون است یعنی شـان اینهـا بایـد طوری باشـد که بتواننـد در جهـانِ خـارج بر انسان عـارض شونـد « نه در توهم مـا، چون در توهممـان می توانیم انسانِ ۱۰۰۰ متری را هم تصـور کنیم ولی در وجـود نمی تواند عارض بر انسان شود.

توجه کنیـد که مصـنف قیـد « فی الوجود » آورد یعنی کیفیتی که انسـان را جزئی می کنـد کیفیتی است که در خارج بر انسان عارض می شود که کیفیت خاص و معین است لذا قید « فی الوجود » آورده شد. اما « فی التصور » اشـکال ندارد یعنی در عین اینکه شـیئی معقول است کنـارش یـک کیفیتی هم تصور کنیـد. این، باعث نمی شود که معقول از معقول بودن بیفتـد. اینگونه کیفیات، شخص درست نمی کند و معقول را جزئی نمی کند.

توجه کنید آنچه که در ذهن می باشد، هم مشخص است هم کلی می باشد. به لحاظ خودش شخص است و به لحاظ صدق بر کثیرین، کلی است.

و لو ان الانسان کان تصوره فی العقل بحده مقترنا بتقدیر ما او وضع ما و غیر ذلک لکان یجب ان یشترک فیه کل انسان

ص: ۳۹

« بحده » متعلق به « تصوره » است و جزءِ خبرِ « کان » نیست بلکه جزءِ اسمِ « کان » است.

مصنف از اینجا می خواهد استدلال کند بر اینکه این شرائط را باید از انسانِ معقول جدا کنید و الا اگر شرائط را در انسان معقول بیاورید باید این شرائط حکمِ همان انسان معقول را داشته باشد. همان طور که انسان معقول قابل صدق بر کثیرین است شرائطش هم باید قابل صدق بر کثیرین باشد و با هر کیفیت و کمیتی بسازد در حالی که اینچنین نیست زیرا کیفیت و کمیت، خاص است. پس ناچار هستید که کمیت و کیفیت را بردارید.

ترجمه: اگر انسان تصورش در عقل، که این تصور به توسط حدِ انسان انجام می شود، مقترن باشد به تقدیر معین یا وضع معین و غیر آن، واجب است که اشتراک داشته باشد در همین تقدیر معین یا وضع معین، کل انسان. « یعنی همانطور که همه انسانها در خود حقیقت انسانیت اشتراک دارند باید در این وضع معین و مقدار معین هم اشتراک داشته باشند در حالی که ندارند. پس این وضعِ معین و مقدارِ معین و امثال ذلک، شرائط معقول بودن را ندارند وقتی شرائط معقول بودن را ندارند مزاحم معقول می شوند وقتی مزاحم معقول شدند باید جدا شوند تا معقول بتواند معقول شود.

و هذا العِظَم المشار الیه و الوضع و الأین و غیر ذلک انما یلحق الانسان من جهه مادته التی تختص به

این عبارت را به دو صورت معنا می کنیم که معنای اول خیلی روان نیست.

معنای اول: واو در آن، حالیه باشد. ترجمه به اینصورت می شود: اگر انسانِ معقول، مقترن به این خصوصیات بود باید هر انسانی در آن خصوصیات، مشترک باشد در حالی که اشتراکی نیست و عِظَمِ مشارٌ الیه و وضع و أین همه اختصاصی هستند چون از طریق ماده ای که مختص است عارض می شوند. اگر اختصاصی باشند نمی توانند در همه انسانها باشند.

ص: ۴۰

طبق این معنایی که شد عبارت « و هذا العِظم المشار الیه ... » به معنای این است: « لکن التالی باطل ». یعنی عبارت به اینصورت می شود: اگر انسانِ معقول می توانست مقترن به این خصوصیات باشد باید در این خصوصیات، همه انسانها مشترک باشند لکن این عِظَم از ناحیه ی ماده ی خاصه آمده. پس خودش خاص است اگر خاص می باشد مشترک نیست و اگر مشرک نبود پس تالی باطل است وقتی تالی باطل شد مقدم هم باطل است.

معنای دوم: واو در آن حالیه نباشد بلکه استیناف باشد یعنی تا الان در معقول اعتبار کرد که عوارض جدا شوند الان می خواهد بگوید منشاءِ آن عوارض و منشاءِ خصوصیاتِ عوارض، ماده است. پس ماده هم باید جدا شود. یعنی مصنف در اینجا می خواهد بیان کند که ماده را از معقول جدا کنید.

ترجمه: این عِظَم مشارٌ الیه و وضع و أین و غیر ذلک، ملحق به انسان می شوند از جهت ماده اش آن ماده ای که اختصاص به انسان دارد « پس اگر لحوق به خاطر ماده است و ما آن ملحق ها را جدا می کنیم ماده که اصل آن ملحق ها می باشد باید جدا شود ».

فتبین ان الانسان من حیث یتصور فی العقل بحده مجرد بتجرید العقل عن الماده و لواحقها

ترجمه: روشن شد که انسان از حیث اینکه در عقل تصور می شود به توسط حدش « چون عقل ما انسان را با حد تصور می کند، چشم ما و خیال ما، این انسان را می یابد و کاری به حد آن ندارد » مجرد است « اما نه اینکه خود بخود مجرد باشد زیرا انسان در خارج، مجرد نیست بلکه مجرد است » به اینکه عقل آن را مجرد کرده « اما عقل از چه چیز آن را مجرد کرده است؟ می فرماید از دو چیز مجرد کرده است یکی مجرد کرده » از ماده و « دیگری مجرد کرده » از لواحق ماده.

ص: ۴۱

و هو بما هو كذلك غير متطرق اليه بالحس

ترجمه: انسان به عنوان اینکه مجرد است « و خالی از ماده و لواحق آن است » طریقِ حس به او نیست « یعنی راهی به سمت آن از طریق حس نداریم به عبارت دیگر حس ما نمی تواند به چنین انسانی که ماده اش و عوارض جدا شده راه پیدا کند ».

بل الانسان اذا تناوله الحسن تناول مغمورا بلواحق غريبه

ترجمه: انسان وقتی حس، آن را تناول و اخـذش کنـد، این انسان را اخذ می کند در حالی که در لواحق غریبه فرو رفته است « یعنی لواحقی که از ذات انسان بیگانه اند اگر چه در وجود همراه انسان اند ».

ثم نقول:

تـا اینجـا روشن شـد که انسـانِ معقول با انسانِ محسوس فرق کرد به اینکه معقول آن است که خالی از ماده و عوارض باشـد و چنین معقولِ خالی از ماده و عوارض را حس نمی تواند درک کند بلکه حس، امرِ همراه با ماده و عوارض را درک می کند.

مصـنف می فرمایـد حـال که فرق انسـانِ معقـول بـا انسـانِ محسوس روشن شـد وارد بحث می شویم در اینکه چگونه می شود معقول را از محسوس بدست آورد.

خلاصه: بحث در این بود که چگونه می توان معقول را از محسوس بدست آورد. مصنف فرمود اولا « یعنی قبل از اینکه به این بحث بـپردازم » توضـیح می دهم که محسـوس و معقول چیست؟ تـا بعـداً بیـان شود که چگونه معقول را می توان از محسوس بـدست آورد. ابتـدا محسوس و معقول بـا تطبیق بر انسـان توضـیح داده می شود تا ثانیا بتوان بیان کرد که معقول را چگونه می توان از محسوس بدست آورد. مصنف وارد بحثِ « اولا » شد که مصنف در آن، انسان محسوس و معقول را توضیح می دهد.

ص: ۴۲

توضیحِ انسانِ محسوس بیان شد الان می فرماید بعد از اینکه انسانِ محسوس فهمیده شد نظر می کنیم در اینکه انسان معقول چگونه است؟

توضیح انسان معقول: انسانِ معقول باید از لواحق خالی باشد اگر همراه با لواحق باشد معقول نخواهد بود. توجه کنید که خود لواحق را هم اگر بخواهیم معقول کنیم می توانیم ولی این لواحق هم باید لواحق نداشته باشند اگر آن لواحق دارای لواحق باشند معقول نمی شوند.

مراد از لواحق چیست؟ از لواحق تعبیر به شرائط می کنیم، علت آن همین است که معقولِ ما عبارت از لا ـ بشرط است ولی وقتی آن را بشرط شیء می کنیم محسوس می شود. بشرط شیء شدنش به وسیله لواحق است.

پس دلیل مصنف بر اینکه لواحق باید از معقول جدا شوند این است که لواحق، حکم معقول و خاصیت معقول را ندارند. خاصیتِ معقول، قابلیت صدق است و این لواحق به خاطر جزئی بودنشان قابلیت صدق ندارند. تا اینجا مصنف ثابت کرد که باید معقول را از لواحق خالی کرد ولی گفته می شود که معقول دارای ماده هم نیست. چون اینگونه می گویند: معقول آنست که از ماده و لواحق ماده خالی باشد. مصنف تا اینجا معقول را از ماده خالی کرد ولی از لواحق خالی نکرد. لذا اینگونه جواب می دهد که این لواحق ماده، چرا خاص شدند ما می توانیم یک بیاض مطلق یا کم مطلق تصور کنیم چرا بیاض خاص یا کمیت خاص در نظر گرفته شد؟ به خاطر اینکه بدن این انسان، خاص است. و ماده اش ماده ی خاص است لذا یک بیاضِ خاص به او داده شد.

ص: ۴۳

پس خصوصیاتِ لواحق بـه خـاطر خصوصـیاتِ مـاده است اگر لواحـق، خصوصـیاتشان بـا معقـول بـودن مزاحم شـد مـاده که خصوصـیتش اصـل است به طریق اولی با معقول بودن مزاحم است و بایـد کنار برود. پس انسان معقول عبارتست از انسانی که فقـط حقیقت انسـانیتش لحاظ شـده است و بـدنِ خاصـش که در تخیل، تصور می شود ملحوظ نشـده، لواحق این بـدن هم که عوارض خاص هسـتند و در تخیل ملحوظ می شونـد ملحوظ نشـده است. چنین چیزی که بـدون لواحق و بدون ماده لحاظ می شود به آن امر معقول گفته می شود که آن را خیال لحاظ نمی کند بلکه عقل آن را لحاظ می کند.

بیان نحوه بدست آوردن معقول تصوری از محسوس/ بیان نحوه تجرید موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان نحوه بـدست آوردن معقول تصوری از محسوس/ بیان نحوه تجرید موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

ثم نقول ان الموجودات قسمان معقوله الذوات فی الوجود و محسوسه الذوات فی الوجود (۱) (۲)

بحث در این بود که چگونه معقول را از محسوس بـدست می آوریم ابتـدا معقول و محسوس توضـیح داده شـد تا فرق بین این دو روشن شـود و معلوم گردد که محسـوس، معقـول نیست و معقـول هم محسوس نیست. مصـنف الاـن می خواهـد بیـان کند موجـود بر دو قسم است که در یـک قسم از آن، معقول احتیـاج به محسوس دارد امـا در قسم دیگر معقول مسـتقیما تعقـل می شود و احتیاج به محسوس هم نیست. پس الان بحث در این است: جایی که محسوس داریم چگونه این معقول از آن محسوس بدست می آید.

ص: ۴۴

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۱۴، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۱، س۱۹، ط ذوی القربی.

مصنف می فرماید موجودات در خارج به دو قسم تقسیم می شوند:

۱ــ بعضـی موجودات در خارج مجردند بدون اینکه عقل آنها را تجرید کند. خلقت آنها به این صورت است که مجرد آفریده شدند مثل عقول و ملائکه که فلاسفه معتقد به تجرد آنها هستند.

۲ــ بعضی موجودات مادی اند و اگر بخواهند مجرد بشوند باید عقل آنها را تجرید کند یعنی از زوائد و لواحق پاک کند.

پس موجـود بر دو قسم است یکی موجودی است که مجرد است بـذاته و یکی موجودی است که مجرد است بتجریـد المجرِّد. موجودی که بـذاته مجرد است اگر بخواهـد تعقل بشود چون مجرد است آمـاده ی تعقـل می باشـد و احتیـاج نیست که آن را

تجرید کنند به طور مستقیم می توان آن را تعقل کرد. اینچنین تعقلی از بحث ما بیرون است چون بحث در تعقلی است که معقول را از محسوس بدست می آورد و در اینجا معقول از خود معقول بدست آمد نه از محسوس. اما قسم دوم که با تجریدِ مجرِّد، مجرَّد می شود مورد بحث می باشد که شیئی محسوس می باشد بعداً که تجرید شد نه اینکه آن، معقول شود بلکه معقولی برای ما حاصل می شود. محسوس در اینصورت مقدمه برای معقول می شود یا به عبارت دیگر معقول از طریق محسوس بدست می آید.

تا اینجا موضع بحث تعیین شد که چه می باشد وقتی موضع بحث تعیین شد به دو بخش تقسیم می شود چون تعقل ما به دو صورت است یا تعقلِ تصوری است یا تعقلِ تصدیقی است. پس باید دو بحث مطرح شود یک بحث در این باشد که اگر معقولِ تصوری داشتیم چگونه از محسوس بدست بیاوریم یک بحث در این باشد که اگر معقولِ تصدیقی داشتیم چگونه از محسوس بدست بیاوریم.

ص: ۴۵

مصنف می فرماید اگر خواستی معقولِ تصوری را از محسوس بدست بیاوری یک راه بیشتر وجود ندارد و اگر خواستی معقولِ تصدیقی را از محسوس بدست بیاوری چهار راه وجود دارد که ابتداءً اسم آن چهار راه را می برد بعداً توضیح می دهد.

توضیح عبارت

ثم نقول

قبلاـ بیان کردیم که « ثم نقول » به معنای « ثانیا تقول » است که « اولا » در صفحه ۲۲۰ سطر آخر آمده بود. یعنی اولا توضیح دادیم که محسوس با معقول فرق دارد و این توضیح در ضمن مثالی که انسان است آورده می شود و بیان می گردد که انسانِ محسوس با انسانِ معقول دو تا می باشد ثانیا وارد بحثی می شود که این فصل به خاطر آن بحث منعقد شده بود یعنی بحث در اینکه معقول چگونه از محسوس بدست می آید.

ان الموجودات قسمان: معقوله الذوات فی الوجود و محسوسه الذوات فی الوجود

مصنف از اینجا بحث را به صورت کلی مطرح می کند و می فرماید « ان الموجودات » چه انسان باشد چه غیر انسان باشد.

ترجمه: موجودات به دو قسم تقسیم می شوند یکی معقوله الذوات فی الوجود است و یکی محسوسه الذوات فی الوجود است « یعنی یکی آن موجودی است که در جهان خارج از ابتدا معقول الذات آفریده شده است و یکی آن موجودی است که در جهان خارج مخصوصِ ذات است. البته توجه کنید که این دو قسم هر دو در ذهن ما معقول می شوند ما آن محسوس را هم تجرید می کنیم و آن را معقول می کنیم اما « فی الوجود » یعنی در خارج بر دو قسم اند.

ص: ۴۶

فاما معقوله الذوات فی الوجود فهی التی لا ماده لها و لا لواحق ماده

آنکه در وجود و در جهان خارج، معقول الذات است چیزی می باشد که در خارج برای آن ماده نیست، لواحق ماده و عوارضِ مادی هم برایش نیست.

و انما هی معقوله بذاتها

« بذاتها »: یعنی بدون احتیاج به تجرید مجرد.

احتیاج به تجرید مجرد نیست بلکه خودشان معقول می شوند.

لانها لا تحتاج الی عمل یُعمل بها حتی تصیر معقوله

ترجمه: « چرا خود این قسم از موجودات خودشان معقول اند » چون احتیاج ندارند به عملی که نسبت به آنها انجام شود تا معقول شوند « بلکه آنها خود بخود معقول هستند ».

و لا یمکن ان تکون محسوسه البته

این معقول ها هرگز محسوس نمی شوند و با هیچ رفتاری نمی توان آنها را محسوس کرد.

ترجمه: اینگونه موجودات اصلا ممکن نیست محسوس شوند « مصنف با لفظ _ البته _ این را تاکید می کند ».

و اما محسوسات الذوات فی الوجود فان ذواتها فی الوجود غیر معقوله بل محسوسه لکن العقل یجعلها بحیث تصیر معقوله لانه یجرد حقیقتها عن لواحق الماده

اما موجودِ محسوس الذاتی که در عالم خارج، ذاتش محسوس است یعنی خداوند _ تبارک _ از ابتدا این ذات را محسوس آفریده است. این موجود اگر بخواهد معقول شود باید تجرید گردد یعنی باید به ذهن ما بیاید و در ذهن ما تجرید شود. ما قدرت نداریم موجود خارجی را در خارج، از عوارض و ماده برهنه کنیم وقتی آن را در ذهن می آوریم صورت آن در تصرف ما قرار می گیرد و بر آن مسلط می شویم و تصرف می کنیم و آن را تجرید می کنیم.

ص: ۴۷

ترجمه: اما محسوسات الـذوات فی الوجود، ذواتشان در عالم خارج معقول نیست بلکه محسوس است « اگر بخواهید معقولشان کنیـد بایـد با عمل معقول کنیـد اگر خود آنها ملاحظه شود محسوس است اگر بخواهیـد آنها را معقول کنیـد خود آنها معقول نیستند بایـد بـا عمـل معقـول شونـد » لکـن عقـل آن موجـودات را معقـول قرار می دهـد بـه اینصـورت کـه حقیقتِ این چنین موجوداتی را از لواحق مـاده و خود مـاده مجرد می کنـد « در نتیجه فقط خود حقیقت که لُبّ است باقی می مانـد و معقول می شود ».

« لکن العقل یجعلها بحیث تصیر معقوله »: معنای ظاهری عبارت این است که همین محسوس را طوری می کند که معقول شود در حـالی که محسوس در خارج است و ما هیـچ عملی نمی توانیم در آن انجام دهیم تا آن را معقول کنیم. منظور مصـنف این است که آن را در ذهن می آوریم و تحت تسـلط خودمان قرار می دهیم بعـداً آن را با تجریـد معقولش می کنیم. توجه داشـته باشید وقتی در ذهن می آید همان چیزی که در ذهن است را معقول نمی کنیم بلکه آن را مجرد می کنیم و نفس ما آماده می شود که صورت معقوله ای مثـل این صورت محسوسه ای که در ذهن مـا آمـده را دریافت کنـد. وقتی آماده شـد عقل فعال به آن، افاضه می کند و آن هم صورت معقوله را دریافت می کند نه اینکه همان صورت محسوسه که ما و نفس ما را آماده کرد معقوله شود. بلکه همچنان محسوسه باقی می ماند، بعد از تجرید ذهن ما و نفس ما را برای دریافت معقولات آماده می کند.

صفحه ۲۲۲ سطر ۴ قوله « و نقول »

مصنف ابتدا فرمود « ثم نقول » یعنی مقدمتاً این مطالب بیان می شود الان می فرماید « نقول » یعنی وارد بحث می شویم. یعنی ابتدا به صورت مقدمه بیان شد که موجودات به دو قسم تقسیم شد یک قسمِ آن از محل بحث بیرون است و موضع بحث در قسم دیگر است. الان وارد بحث می شود.

توجه کنید که مصنف در این عبارت فرمود « یکتسب تصور المعقولات بتوسط الحس علی وجه واحد » اما عِدل این عبارت که تصدیق معقولات باشد در همین صفحه ۲۲۲ سه خط به آخر می آید و می فرماید « بل نقول ان تصدیق المعقولات یکتسب بالحس علی وجوه اربعه ».

مصنف می فرماید اگر بخواهید معقول تصوری را از حس بدست بیاورید فقط یک راه دارد. راه آن، همان است که بارها بیان شده.

بیان نحوه بدست آوردن معقول تصوری از حس: ما محسوسی را در خارج می بینیم و از آن صورت محسوسه می گیریم این صورت محسوسه در دو جای قوای ادراکی ما وارد می شود یکی در قوه ی مثلاـ باصره یا سامعه یا .... و یکی هم در قوه ی خیال. اگر محسوس از نوعِ مبصَر باشد در قوه ی باصره می آید و اگر از نوعِ مسموع باشد در قوه ی سامعه می آید و اگر ملموس باشد در قوه ی لامسه می آید و هکذا.

پس ما دو محسوس را یکدفعه واجد می شویم که یکی محسوس، حس ظاهر است و به آن محسوس می گوییم و یکی محسوس، حس باطن « یعنی خیال » است که به آن متخیَّل می گوییم. در محسوس به حس ظاهر کاری انجام نمی شود آن محسوس با باز کردن چشم و با گوش کردن حاضر می شود و با بستن چشم و گرفتن گوش باطل می شود. اما آن صورتی که در خیال آمده حاضر است چه چشمِ ما باز باشد چه بسته باشد. مگر اینکه خیال، آن را به مخزن بفرستد تا در مخزن حفظ شود و الاـ تا وقتی که در خیال قرار دارد مستقیما مورد توجه ما می باشد. الان در این صورتِ خیالی فعالیت خودمان را انجام می دهیم و این صورتِ خیال را تجرید می کنیم یعنی صورت خیالی از زید در ذهن ما آمده که دارای ماده است ما فکر می کنیم که ماده ندارد. یک رنگی برای زید است که ما فکر می کنیم آن رنگ نیست. یا مثلا قد خاصی دارد که ما فکر می کنیم آن قد خاص نیست. این کار در اختیار نفس ما می باشد و می تواند این کار را بکند.

یک انسانی را فرض کنید که در مقابل شما می ایستد و دارای ریش هم هست شما آن را بدون ریش تصور کنید معنای این کار این است که آن را تجرید می کنید یا مثلا مو بر سرش قرار دارد شما آن را در ذهن خودتان بدون موی سر تصور کنید این کار یک نوع تجرید است. این کار کثیراً انجام می گیرد. صورتِ محسوسه هم که در خیال ما آمده همین کار در موردش انجام می شود. صورت محسوسه زید آمده است که دارای قد خاص و رنگ خاص است ولی این قد و رنگ ندیده گرفته می شود آنچه که باقی می ماند زیدِ خالص است که همان انسانیتش است دوباره عمرو را می بینیم و همین کار نسبت به عمرو انجام می شود و یک صورتِ محسوسه ی مجرد شده از عمرو پیدا می شود. اما صورتِ محسوسه مجرد شده ی عمرو با صورتِ محسوسه ی مجرد شده از ناحیه زید فرق نمی کند فقط عوارض فرق می کرد و این عوارض را کنار گذاشتیم وقتی عوارض کنار رفت صورتِ مجرد شده ی عمرو و صورتِ مجرد شده ی زید باقی می ماند که با هم تفاوتی ندارند. هر دو صورتِ انسان هستند که معقوله می باشد. درباره این صورت معقوله، مصنف در کتاب برهان اینگونه می گوید: صورتِ معقوله ی اول وارد می شود و صورت معقوله ی دوم منطبق بر صورت معقوله ی اول می شود و دو تا نمی گردند بلکه یکی می شوند. صورت معقوله ی دهم و صدم هم که می آیند منطبق بر اولی می شوند و تا آخر ملاحظه می کنید که یک صورت معقوله دارید.

ص: ۵۰

توجه می کنید که مصنف در اینجا این کار را می کند که صورت متخیله را تجرید می کند. یعنی یک صورت متخیله ی تجرید نشده باقی است و یک صورت متخیله ی تجرید شده هم می آید که این صورت متخیله ی تجرید شده را معقول می کند و نمی گوید از بالا افاضه می شود هکذا صورت معقوله ی تجرید شده ی دوم و سوم و دهم و ... می آید و همه ی اینها منطبق بر اولی می شوند و ما یک صورت معقوله داریم.

مصنف بیان نمی کند این صورت معقوله از کجا می آید اما در علم النفس بیان می کند که از طریق عقل فعال افاضه می شود. یعنی قبول می کند که این صورت بعد از تجرید می آید ولی از طریق عقل می آید. در این حالت، صورت حسیه ای که همراه با عوارض است باقی می باشد و این صورت عقلی که خالی از عوارض است حادث می شود و در کنار آن قرار می گیرد و باقی می ماند.

خلاصه مطلب این شد که صورت محسوسه وارد حس باطن یعنی خیال می شود « اگر چه وارد حس ظاهر هم می شود ولی برای ما فایده ندارد » بعدا ما آن را تجرید می کنیم. تجرید کردن به این است که ماده و لواحق ماده از آن گرفته می شود. به عبارت دیگر « ما به الاختلاف » ها از آن گرفته می شود. یعنی زید و عمرو و بکر و ... صورتشان نزد ما آمد اختلافشان در رنگ و قد و پدر و مادر و ... است این « ما به الاختلاف » ها را می گیریم اصطلاحا گفته می شود که تجرید شده است. اما « ما به الاتفاق » که انسانیت است را باقی می گذاریم که همان، صورت معقوله می شود. ما این کارها را انجام می دهیم و فکر می کنیم صورت معقوله را درست کردیم در حالی که صورت معقوله از بالا می آید. توجه کردید که برای بدست آوردن صورت معقوله از محسوسه یک راه بیشتر وجود نداشت و آن، تجرید بود.

ص: ۵۱

نکته: وقتی انسانی در مقابل شما ایستاده و فرض می کنید که ریش ندارد یا دارای مو نیست آن انسانِ ریش دار و مو دار الان در ذهن شما هست انسانِ بدون ریش و بدون مو هم در ذهن شما آمده است. در اینجا هم همینطور است یعنی وقتی صورت را از آن عوارض تجرید می کنید، صورتِ همراه با عوارض را در نفس خودتان دارید صورتِ خالی از عوارض را هم در نفس خودتان دارید. صورت دوم، مبدِّلِ صورت اول نیست و اینگونه نیست که صورت اول باطل شود و صورت دوم، حادث شود.

توضیح عبارت

و نقول انه انما یکتسب تصور المعقولات بتوسط الحس علی وجه واحد

و می گوییم که اگر بخواهیم معقولات را به توسط حس بدست بیاوریم فقط یک راه دارد. « توجه کنید که معقولات را هم می توان به صورت مستقیم بدست آورد و این برای کسانی است که ملکه اتصال به عقل فعال دارند ».

و هو ان الحس یاخذ صور المحسوسات و یُسَلِّمها الی القوه الخیالیه

مراد از « الحس »، حس ظاهر است نه خیال چون در ادامه تعبیر به « قوه خیالیه » می کند.

ترجمه: آن وجه واحد این است که حس « یعنی حس ظاهر »، صُوَرِ محسوسات را اخذ می کند و این صور محسوسات را به قوه ی خیالی می دهد « نه اینکه خودش باطل شود ».

فتصیر تلک الصور موضوعات لفعل العقل النظری الذی لنا

« تلک الصور »: یعنی آن صوری که در قوه خیالیه آمده نه آن صوری که در مقام حس ظاهر بودند.

ص: ۵۲

ترجمه: پس این صور خیالیه، موضوع برای تصرف عقل نظری می شوند و تصرفات عقل را قبول می کنند.

فتکون هناک صور کثیره ماخوذه من الناس المحسوسین

این صورتهایی که می آیند مسلماً صورتِ کثیره هستند نه واحده، اما صورتهای کثیره ای هستند که از محسوس گرفته شدند و خودشان هم صورتهای محسوسه نام گرفتند. عقل وقتی به اینها برخورد می کند می بیند این صورت محسوس دارای خصوصیاتی است. آن صورت دیگر دارای خصوصیات دیگر است. عقل، صورت را با این خصوصیات قبول نمی کند و می گوید این خصوصیات را دور بریز اما به چه وسیله ای دور ریخته می شود؟ در علم النفس مطرح می کند. وقتی خصوصیاتی را بیرون ریخت و « ما به الاشتراک » باقی ماند این « ما به الاشتراک » صورت معقوله می شود.

ترجمه: پس می باشد در آنجا « یعنی در قوه ی خیالیه یعنی در جایی که صور محسوسه می آید » صور کثیره ای است که همه آنها از مردمان محسوس اخذ شده است.

فیجدها العقل متخالفه بعوارض مثل ما تجد زیدا مختصا بلون و سحنه و هیته اعضاء و تجد عمرا مختصا باخری غیر تلک

در یک نسخه نوشته شده « سُحنه » و در حاشیه نوشته به معنای « لطافت پوست » است.

ترجمه: عقل این صور را می یابد در حالی که این صور به توسط عوارض با هم اختلاف دارند « عقل، چنین صورتهایی در اختیارش قرار می گیرد که هم دارای « ما به الاشتراکند هم دارای ما به الامتیازند » مثل اینکه عقل تو می یابد زید را که مختص به لونی می باشد و لطافت پوست و هیئت اعضاء « مثلا فرض کنید که فلان عضوش مثل دست کوتاه است » و عمرو را می یابی که مختص به عوارض دیگری است که این عوارض این صفت دارند که غیر از آن عوارض قبلی است.

ص: ۵۳

فَیُقبِل علی هـذه العوارض فینزعهـا فیکون کـانه یُقشـر هـذه العوارض منهـا و یطرحهـا من جانب حتی یتوصل الی المعنی الـذی یشترک فیه و لا یختلف به

ترجمه: عقل رو می آورد بر این عوارض، و این عوارض را می کَند گویا پوست می کَند این عوارض را از آن صورتی که در خیـال آمـده است « یعنی از آن صـورتی که در خیـال آمـده، پوسـته ی عوارض را جـدا می کنـد به طوری که این عوارض به عنوان پوست نباشـند و آن حقیقت به عنوان مفر بـاقی بمانـد » و این عوارض را دور می ریزد تـا این عقـل برسـد به معنایی که مشترکٌ فیه است و به عبارت دیگر لا یختلف به است.

« یشترک فیه و لایختلف فیه »: واو در این، تفسیر است یعنی معنایی که مشترکٌ فیه است یا چیزی است که شیء به توسط آن، اختلاف پیدا نمی کند.

فیُحَصِّلها و یَتَصَوَّرُها

پس این صورتِ بی عوارض را تحصیل می کند و همین صورتِ بی عوارض را تصور می کند.

و اول ما یفتش عن الخلط الذی فی الخیال فانه یجد عوارض و ذاتیات

سوال می شود که عقل در کجا تفتیش می کنـد؟ می گوینـد در خیال تفتیش می کند به اینکه در قوه خیال می رود و می بیند که یک موجودِ مخلوط « یعنی موجودی که حقیقتش با عوارض مخلوط شده » در قوه خیال آمده است یعنی همراه با عوارض است. این موجودِ مخلوط را از آن خلط که عوارض است پاک می کند و آن لبّ و مغز را باقی می گذارد.

ص: ۵۴

خلاصه: بحث در این بود که چگونه معقول را از محسوس بدست می آوریم.

مصنف می فرماید موجودات در خارج به دو قسم تقسیم می شوند:

۱ـ بعضی موجودات در خارج مجردند بدون اینکه عقل آنها را تجرید کند.

۲ـ بعضی موجودات مادی اند و اگر بخواهند مجرد بشوند باید عقل آنها را تجرید کند یعنی از زوائد و لواحق پاک کند.

موجودی که بذاته مجرد است اگر بخواهد تعقل بشود چون مجرد است آماده ی تعقل می باشد و احتیاج نیست که آن را تجرید کنند به طور مستقیم می توان آن را تعقل کرد. اینچنین تعقلی از بحث ما بیرون است چون بحث در تعقلی است که معقول را از محسوس بدست می آورد و در اینجا معقول از خود معقول بدست آمد نه از محسوس. اما قسم دوم که با تجریدِ مجرِّد، مجرَّد می شود مورد بحث می باشد.

تا اینجا موضع بحث تعیین شد که چه می باشد وقتی موضع بحث تعیین شد به دو بخش تقسیم می شود چون تعقل ما به دو صورت است یا تعقلِ تصوری است یا تعقلِ تصدیقی است. پس باید دو بحث مطرح شود یک بحث در این باشد که اگر معقولِ تصوری داشتیم چگونه از محسوس بدست بیاوریم یک بحث در این باشد که اگر معقولِ تصدیقی داشتیم چگونه از محسوس بدست بیاوریم.

مصنف می فرماید اگر خواستی معقولِ تصوری را از محسوس بدست بیاوری یک راه بیشتر وجود ندارد.

بیان نحوه بدست آوردن معقول تصوری از حس: ما محسوسی را در خارج می بینیم و از آن صورت محسوسه می گیریم این صورت محسوسه در دو جای قوای ادراکی ما وارد می شود یکی در قوه ی مثلاـ باصره یا سامعه یا .... و یکی هم در قوه ی خیال. پس ما دو محسوس را یکدفعه واجد می شویم که یکی محسوس، حس ظاهر است و به آن محسوس می گوییم و یکی محسوس، حس باطن « یعنی خیال » است که به آن متخیَّل می گوییم. در محسوس به حس ظاهر کاری انجام نمی شود آن محسوس با باز کردن چشم و با گوش کردن حاضر می شود و با بستن چشم و گرفتن گوش باطل می شود. اما آن صورتی که در خیال آمده حاضر است چه چشمِ ما باز باشد چه بسته باشد. الان در این صورتِ خیالی فعالیت خودمان را انجام می دهیم و این صورتِ خیال را تجرید می کنیم یعنی صورت خیالی از زید در ذهن ما آمده که دارای ماده است ما فکر می کنیم که ماده ندارد. یک رنگی برای زید است که ما فکر می کنیم آن رنگ نیست. آنچه که باقی می ماند زیدِ خالص است که همان انسانیتش است دوباره عمرو را می بینیم و همین کار نسبت به عمرو انجام می شود و یک صورتِ محسوسه ی مجرد شده از عمرو پیدا می شود. اما صورتِ محسوسه مجرد شده ی عمرو با صورتِ محسوسه ی مجرد شده از ناحیه زید فرق نمی کند فقط عوارض فرق می کرد و این عوارض را کنار گذاشتیم وقتی عوارض کنار رفت صورتِ مجرد شده ی عمرو و صورتِ مجرد شده ی زید باقی می ماند که با هم تفاوتی ندارند. هر دو صورتِ انسان هستند که معقوله می باشد.

ادامه بیان نحوه بدست آوردن معقول تصوری از محسوس/ بیان نحوه تجرید موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان نحوه بدست آوردن معقول تصوری از محسوس/ بیان نحوه تجرید موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و اول ما يفَتِّش عن الخلط الذی فی الخیال فانه يجد عوارض و ذاتيات (۱) (۲)

بحث در این بود که چگونه معقول را از محسوس استفاده کنیم؟ بیان شد که محسوس وارد خیال می شود و قوه ی عاقله که اشراف بر خیال دارد آن محسوس را تجرید می کند و بعد از تجرید، آماده می شود که صورت مجرده را بدست بیاورد. البته فاصله ی زمانی بین تجرید و القاء نیست لذا انسان گمان می کند که همان صورتِ تجرید شده الان در اختیار عقل است. یعنی عقل فعال، دخالت دارد.

توجه کنید یک صورت مخلوطه به دست ما می آید سپس شروع به تجرید کردن آن می کنیم وقتی تجرید شد می بینیم یک صورت، آماده است. این صورت به نظر می رسد که همان صورت قبلی می باشد که ما آن را تجرید کردیم ولی گفته می شود که عقل فعال آن را القاء کرده است. هیچ منافاتی ندارد که آنچه که ما تجرید می کنیم عقل فعال، فعالیت و دخالت کند. پس وقتی صورت مجرده در اختیار ما قرار می گیرد با القاء آن، در اختیار ما قرار می گیرد و ما خیال می کنیم که خودمان ساختیم. پس همان وقتی که تجرید تمام می شود یک صورتِ آماده در ذهن ما وجود می گیرد. آن صورتِ آماده، همان صورتِ تجرید شده است که معلم بالای سر آن بوده. اینجا صدق می کند که گفته شود « ما آن را تجرید کردیم » و همچنین صدق می کند که گفته شود « معلم آن را تجرید کرد » ولی در واقع معلم، القاء کرده است. اگر او دخالت نداشت ما نمی توانستیم این صورت را تجرید کنیم و به این حالت در بیاوریم.

ص: ۵۶

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۱۵، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۲، س ۱۰، ط ذوی القربی.

این مطلب را بیان کردیم به خاطر اینکه ما خودمان بالوجدان می یابیم که گویا تلاش خودمان است. اما علما گفتند این صورت با القاء معلم آمده است. ما القاء معلم را وجدان نکردیم. البته گاهی وجدان می کنیم و آن وقتی است که درباره ی یک مطلب فکر می کنیم. بعد از مدتی می بینیم مطلب روشن شد حس می کنیم که یک نفر آن را به ما القاء کرد.

مصنف بحثی را که بیان می کند این است: وقتی صورت خیالیه وارد خیال شد تفتیشِ عقل شروع می شود یعنی یک صورت مخلوطه « یعنی صورتی که برای آن ذاتیات و عوارض لازمه و مفارقه است » در ذهن ما آمد. عقل به چنین صورت مخلوطه

ای برخورد می کند و اولین تفتیشی که می کند تفتیشی است که این صورت، تحلیل به ذاتیات و عوارضش شود. پس ذاتیاتش تحلیل به مشترک و مختص شود عوارض هم تحلیل به لازم و غیر لازم شود.

بعد از تحلیل و تفتیش می فهمد که چه چیزی را حذف کند و چه چیزی را باقی بگذارد. آنهایی که زوائدند را حذف می کند و آن که لبّ می باشد را نگه می دارد. به این طریق، معقول از محسوس حاصل می شود.

توضیح عبارت

و اول ما یُفَتِّش عن الخلط الذی فی الخیال

« اول ما یفتش » مبتدی است و « عن الخلط » که متعلق به « یفتش » مقدرّ است خبر می باشد. مراد از خلط به معنای مخلوط است و اگر به معنای خلط هم گرفته شود اشکال ندارد.

ترجمه: و اول تفتیشی که عقل می کند تفتیش از خلطی است که در خیال می باشد.

ص: ۵۷

فانه یجد عوارض و ذاتیات و من العوارض لازمه و غیر لازمه

« فانه »: ضمیر آن به « عقل » یعنی « مُفَتِّش » بر می گردد نه تفتیش شده که خیال است.

ترجمه: پس عقل می یابد عوارض و ذاتیاتی را و از عوارض هم، لازمه و غیر لازمه را می یابد « و گفتیم که از ذاتیات، مشترک و مختص را می یابد ».

فیُفرِدُ معنیً معنیً من الکثره المجتمعه فی الخیال

ترجمه: « بعد از اینکه تفتیش می کند و عوارض و ذاتیات را می یابد » جدا می کند هر معنایی را از کثرتی که در خیال جمع شده است « معانی، پراکنده اند یکی، فلان عرض است و یکی عرض دیگر است. معانی کنار یکدیگر نیستند چون مفاهیم می باشند و مفاهیم دارای کثرند و با هم الفت ندارند و از هم جدا می شوند مثلا حیوان با سفیدی، هر کدام دارای یک مفهوم هستند و با هم ارتباطی ندارند. این مفاهیم یا باید در خارج بیایند و در یک مصداق جمع بشوند یا در خیال در یک صورت تحقق پیدا کنند. ولی اینها کثرتی هستند که در خیال جمع شدند یعنی در قوه ی خیال یک صورت آمده که همه اینها در همان صورت هستند همان طور که در خارج، این کثرات مختلف به توسط خداوند _ تبارک _ در یک مصداق جمع شده، در خیال هم آن مفاهیم مختلف در یک صورت جمع شده است ».

و یاخذها الی ذاته

پس به این صورت شد که یک مجتمعی در خیال آمده است ما این مجتمع را ملاحظه می کنیم و معناهایی که با هم جفت شدند را پراکنده می کنیم و عقل هر کدام از اینها را جدا جدا لحاظ می کند و همه را بیرون می کند و به سمت ذات این شیءِ مخلوطی که در ذهن آمده می رود و ذات را از این خلط ها بیرون می کشد وقتی آن ذات، بیرون کشیده شد صورت معقوله از درون محسوس پدید می آید. پس معقول از طریق محسوس بدست آمد.

ترجمه: و این معانی را « از آن صورت » می گیرد « و نمی گذارد در آن خلط باقی بماند » و منتهی به ذاتِ آن خلط می شود « یعنی ذات را که لبّ می باشد از این عوارض خالی می کند چون عوارض را از آن ذات جدا می کند ».

و اما کیفیه هـذا الصـنیع و مائیه القوه الفاعله لـذلک و القوه المعینه للفاعله فلیس هذا الموضع موضع العلم به بل هو من حق علم النفس

توجه کردید که وقتی عقل شـروع به تجرید می کند دو چیز به عقل کمک می کند. یکی قوه متصـرفه است که این کثرات را وقتی عقل خواست جدا کند، جدا می کند یا تصـرف می کند و این مخلوط را باز می کند. دیگری، معلم است که کمک می کنـد. پس ملاحظه کنیـد آن کسـی که مباشر تجریـد است یا مباشـر بدست آوردن معقول از محسوس است عقل می باشد اما عقـل، کمـک و مُعِین دارد خـودش تنهـا نیست. هم قوای دیگر به او کمـک می کننـد و صورت را در معرض دیـد او قرار می دهند و قوه ی متصرفه در آن، کارهایی را انجام می دهد که عقل دستور داده، هم از بیرون که معلم است مدد به آن می رسد. پس عقـل، فاعـل تجریـد است و بقیه، کمـک کننـده ی این فاعل هسـتند. سـپس یک عملی انجام می شود که بیان کردیم آن عمل، تجریـد است و صورت معقوله بـدست می آیـد. سوال می شود که: چگونه این کار انجام می شود یعنی چگونه جنس و فصل تحلیل می شوند و شناخته می شوند، چگونه ذاتیات شناخته می شود؟ چه کسی این کار را انجام می دهد؟ « بیان شد که عقل می باشـد » چه کسـی اعانت می کنـد؟ مصـنف می فرمایـد این مباحث، مباحث منطقی نیسـتند لـذا جا ندارد که در اینجا مطرح شونـد بایـد در جـای دیگر بحث شـود. اینکه چه چیزی تجریـد می کنـد، گفته می شـود عقـل است. این مطلب در علم النفس بحث می شـود امـا آن قـوایی که کمـک می کننـد قوای مـادون عقـل انـد که آنهـا هم در علم النفس بحث می شونـد. عقـولی هم در علم النفس مورد بحث قرار می گیرنـد اگر بحث جـدایی برای آنهـا تشـکیل نشود چون در علم النفس شـفا که ملاحظه می کنیـد مصـنف هم عقول منفعله که عقل ما می باشـد را مطرح کرده و درباره اش بحث کرده است هم عقول فاعله که آن مجردات عالیه هستند را مطرح کرده است.

ص: ۵۹

ترجمه: اما کیفیتِ این صنیع « مراد از صنیع، مصنوع است یعنی این کارِ تجرید چگونه انجام می شود و صورت عقلیه بدست می آید » اولا و قوه ای که انجام می دهد این کار را چه چیزی می باشد « یعنی قوه ای که فاعل تجرید است که مراد قوه ی عاقله است » ثانیا و ماهیت قوه ای که معینِ فاعل است ثالثا، جا ندارد که در اینجا از آنها بحث شود بلکه این بحث سزاوار است که در علم النفس مطرح شود « سوال می شود که در منطق چه مباحثی مطرح می شود؟ می فرماید لکن آنچه که در اینجا می توانیم بگوییم که هم بحث منطقی است و هم بحث فلسفی است این است که به اینصورت بگوییم.

لکن الذی نقوله ها هنا فهو

آنچه که مناسب بحث در منطق است این می باشد که حس به نفس، یک امر مخلوطی را می دهد. عقل این امر مخلوط را با تجرید کردن معقول قرار می دهد. تا اینجا تصورِ معقول انجام می شود و معنایی که مجرد است در عقل حاضر می شود. حال عقل می آید این معنای مجرد را به یکی از دو نحوه از ترکیب، ترکیب می کند _ اما گاهی نمی خواهد ترکیب کند به آن دست نمی زد _ یک وقت صورت معقوله ای که بدست آورده جنس یا فصل می باشد. این را طوری ترکیب می کند که از ترکیبش قولِ شارح یعنی حد یا رسم درست شود. یعنی ترکیبی می کند که در حدِ ترکیب قول است. می دانید که قول شارح، ترکیب تام خبری نیست یعنی نمی گوید « الحیوان ناطق » بلکه « حیوانٌ ناطق » می گوید که مثل یک جمله ی توصیفی است نه یک جمله ی کامل. در این حالت گفته می شود همان مفرداتی را که عقل از طریق حس بدست آورد به طوری کنار یکدیگر ترکیب کرد که قول شارح درست شده گاهی از اوقات هم طور دیگر عمل می کند یعنی مفرداتی که تصور کرده را می آورد ولی اینبدفعه، ترکیبی که ترکیب قول شارح است را در آن ایجاد نمی کند بلکه ترکیبِ جازم خبری در آن درست می کند مثلاـ عالَم را به عنوان یک امر عقلی تصور می کند. حادث را هم به همینصورت تصور می کند سپس یکی را بر دیگری حمل می کند. بنابراین وقتی که عقل، معقول را از محسوس بیرون آورد یکی از دو ترکیب را می تواند بر آن اجرا کند اگر چه لازم نیست اجرا کند.

ص: ۶۰

ان الحسن یؤدی الی النفس امورا مختلطه غیر معقوله و العقل یجعلها معقوله

نسخه صحیح « الحس » است.

ترجمه: حس به نفس اموری را می دهد که آن امور، مختلِط با عوارض و جزئیات و ماده است لذا غیر معقول اند ولی عقل همان مختلطات را معقول می کند یعنی با تجرید، معقول می کند.

فاذا افردها العقل معقوله کان له ان یرکبها انحاء من الترکیب بعضها علی الترکیب الخاص بالقول المفهم لمعنی الشی کالحد و الرسم و بعضها بالترکیب الجازم

ترجمه: اگر عقل این معانی را در حالی که معقولند از یکدیگر جدا کرد و معانی را تشخیص داد این عقل حق دارد که این معانی را ترکیب کند هر نوعِ از ترکیب که باشد چون بعضی از آنها ترکیبِ خاص به قولِ شارح اند قولی که معنای شی را افاده می کند که همان تعریف حدی و رسمی است و بعضی از این معانی را در ترکیب جازم « یعنی ترکیب تام خبری » بکار می برد « که می تواند مقدمه ی برهان قرار بگیرد ».

خلاصه: بحث در این بود که چگونه معقول را از محسوس استفاده کنیم؟ بیان شد که محسوس وارد خیال می شود و قوه ی عاقله که اشراف بر خیال دارد آن محسوس را تجرید می کند و بعد از تجرید، آماده می شود که صورت مجرده را بدست بیاورد.

توجه کنید یک صورت مخلوطه به دست ما می آید سپس شروع به تجرید کردن آن می کنیم وقتی تجرید شد می بینیم یک صورت، آماده است. این صورت به نظر می رسد که همان صورت قبلی می باشد که ما آن را تجرید کردیم ولی گفته می شود که عقل فعال آن را القاء کرده است. هیچ منافاتی ندارد که آنچه که ما تجرید می کنیم عقل فعال، فعالیت و دخالت کند. پس وقتی صورت مجرده در اختیار ما قرار می گیرد با القاء آن، در اختیار ما قرار می گیرد و ما خیال می کنیم که خودمان ساختیم. پس همان وقتی که تجرید تمام می شود یک صورتِ آماده در ذهن ما وجود می گیرد. آن صورتِ آماده، همان صورتِ تجرید شده است که معلم بالای سر آن بوده. اینجا صدق می کند که گفته شود « ما آن را تجرید کردیم » و همچنین صدق می کند که گفته شود « معلم آن را تجرید کرد » ولی در واقع معلم، القاء کرده است. اگر او دخالت نداشت ما نمی توانستیم این صورت را تجرید کنیم و به این حالت در بیاوریم.

ص: ۶۱

مصنف بحثی را که در ادامه بیان می کند این است: وقتی صورت خیالیه وارد خیال شد تقتیشِ عقل شروع می شود یعنی یک صورت مخلوطه « یعنی صورتی که برای آن ذاتیات و عوارض لازمه و مفارقه است » در ذهن ما آمد. عقل به چنین صورت مخلوطه ای برخورد می کند و اولین تفتیشی که می کند تفتیشی است که این صورت، تحلیل به ذاتیات و عوارضش شود. پس ذاتیاتش تحلیل به مشترک و مختص شود عوارض هم تحلیل به لازم و غیر لازم شود.

بعد از تحلیل و تفتیش می فهمد که چه چیزی را حذف کند و چه چیزی را باقی بگذارد. آنهایی که زوائدند را حذف می کند و آن که لبّ می باشد را نگه می دارد. به این طریق، معقول از محسوس حاصل می شود.

توجه کردید که تا اینجا معلوم شد وقتی عقل شروع به تجرید می کند دو چیز به عقل کمک می کند. یکی قوه متصرفه است که این کثرات را وقتی عقل خواست جدا کند، جدا می کند یا تصرف می کند و این مخلوط را باز می کند. دیگری، معلم است که کمک می کند. پس ملاحظه کنید آن کسی که مباشر تجرید است یا مباشر بدست آوردن معقول از محسوس است عقل می باشد اما عقل، کمک و مُعِین دارد خودش تنها نیست. هم قوای دیگر به او کمک می کنند و صورت را در معرض دید او قرار می دهند هم از بیرون که معلم است مدد به آن می رسد. پس عقل، فاعل تجرید است و بقیه، کمک کننده ی این فاعل هستند. سوال می شود که: چگونه این کار انجام می شود یعنی چگونه جنس و فصل تحلیل می شوند و شناخته می شوند، چگونه ذاتیات شناخته می شود؟ چه کسی این کار را انجام می دهد؟ چه کسی اعانت می کند؟ مصنف می فرماید این مباحث، مباحث منطقی نیستند لذا جا ندارد که در اینجا مطرح شوند باید در علم النفس بحث می شود

آنچه که مناسب بحث در منطق است این می باشد که حس به نفس، یک امر مخلوطی را می دهد. عقل این امر مخلوط را با تجرید کردن معقول قرار می دهد. حال عقل می آید این معنای مجرد را به یکی از دو نحوه از ترکیب، ترکیب می کند. یک وقت صورت معقوله ای که بدست آورده جنس یا فصل می باشد. این را طوری ترکیب می کند که از ترکیبش قولِ شارح یعنی حد یا رسم درست شود. گاهی از اوقات هم طور دیگر عمل می کند یعنی مفرداتی که تصور کرده را می آورد ولی ایندفعه، ترکیبِ جازم خبری در آن درست می کند.

بیان نحوه بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه تجرید موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان نحوه بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه تجرید موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

بل نقول ان تصدیق المعقولات یکتسب بالحس علی وجوه اربعه (۱) (۲)

بحث در این بود که چگونه معقول از محسوس بدست می آید. بیان شد که در اینجا دو موضع از بحث وجود دارد یکی معقول تصوری است که بحث آن گذشت. دوم، معقول تصدیقی است که الان وارد توضیح آن می شود و بیان می کند که از چهار راه می توان معقول تصدیقی را از طریق حس بدست آورد.

ص: ۶۳

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۱۶، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۲، س۱۷، ط ذوی القربی.

بیان راه اول: معقول از محسوس، بالعرض کسب شود. هر بالعرضی، مسبوق به بالذات است بنابراین این راهی که کسب می شود و بالعرض می باشد، یک کسبِ بالذات هم در آن وجود دارد که باید توضیح داده شود.

می دانید که محسوس نمی تواند به ما تصدیق بدهد چون کار حس، تصدیق کردن نیست ما مثلا انسان را حس می کنیم ولی نمی توانیم آن را تصدیق کنیم مگر اینکه چیز دیگری را حس کنیم و این دو امرِ حس شده را تبدیل به معقول کنیم و دو معقول را کنار یکدیگر قرار دهیم تا تصدیقی حاصل شود چون تصدیق، مرکب است و حس، مفرد را می یابد نه مرکب را. در حس، حکم نیست اما در تصدیق، حکم هست. مصنف وقتی می خواهد وارد بحث شود ابتدا می فرماید مفرداتِ این تصدیق را از حس بگیر یعنی این معقول را از حس بدست بیاور معقول دوم را هم از حس بدست بیاور سپس این معقول ها را با یکدیگر ترکیب کن وقتی ترکیب کردی، تصدیق می کنی و این تصدیق، تصدیقِ بالعرض است. و به عبارت دقیق تر، کسبِ معقول یا کسبِ تصدیقِ معقول می باشد بالعرض.

توضیح بحث: قبلاـ بیان شد که شیئی را با حس ظاهر، حس می کنیم همان شیء در حسِ باطنِ ما هم وارد می شود و دو صورت محسوسه پیدا می شود که یکی در قوه ی باصره یا سامعه یا ... می باشد و دیگری صورت خیالیه می باشد که در خیال ما ترسیم می شود. آن صورتی که در باصره آمده با بستن چشم باطل می شود اما صورت خیالی به همین صورت باقی می ماند و مشاهده می شود. به صورتِ حسی که باطل می شود کاری نداریم اما صورتِ خیالی را حفظ می کنیم و آن را تجرید می کنیم. تجریدِ آن به توسط قوه ی عاقله می باشد سپس صورت عقلیه پیدا می شود. به این ترتیب صورت عقلیه ای از طریق حس بدست می آید. در مرتبه ی دوم صورتِ عقلیه دیگری بدست می آید. این دو صورت عقلیه که هر دو از طریق حس بدست آمدند قابل می باشند که با هم ترکیب شوند. حال یا ترکیبی از قبیل ترکیب قول شارح می شوند یا ترکیبی از قبیل ترکیب قول جازم یعنی قضیه می شوند. در قول شارح، ترکیبِ تام خبری وجود ندارد مثلا گفته می شود « حیوانٌ ناطق ». این عبارت به صورت مبتدی و خبر و به عبارت دیگر موضوع و محمول نیست بلکه صفت و موصوف است. اما گاهی دو معقول به صورت یک قضیه آورده می شود یعنی مبتدی و خبر یا موضوع و محمول قرار داده می شود.

وقتی ترکیب « چه ترکیبِ قول شارح چه ترکیب جازم » درست شد تصدیق حاصل می شود.

این تصدیق بر دو قسم است:

قسم اول: تصدیق فطری است که در آن توقف می کنیم تا برهان اقامه شود. یعنی احتیاج به استدلال ندارد و فطرت ما این تصدیق را می پذیرد. در اینجا حالتِ انتظار وجود ندارد. بلافاصله بعد از جفت کردن این دو معقول، تصدیق به آن هم پیدا می شود.

قسم دوم: تصدیق نظری است یعنی در آن توقف می شود تا برهان اقامه شود. یعنی وقتی این دو معقول کنار یکدیگر قرار گرفتند و تصدیق واقع شد اطمینانِ چندانی به این تصدیق نیست. اینجا متوقف می شویم تا برهان اقامه شود.

حکم قسم اول: در این قسم، ما متصل می شویم « و به قول مرحوم صدرا متحد می شویم » با نوری که خداوند ــ تبارک ــ افاضه کرده است و با اتصالِ به آن نور، تصدیق می کنیم اگر اتصال به آن نور نباشد امر بدیهی برای ما روشن نمی شود. آن نور، عقل فعال می باشد و چون معلم عقلی ما می باشد یعنی ما در مسائل عقلی که می خواهیم ادراک کنیم آن معلم به ما کمک می کند اگر آن معلم نباشد تعقل نمی کنیم او عقل فعال است و عقل ما عقل منفعل است. تا فعلِ او نباشد انفعالِ ما نیست. تا ما آن فعل را در اختیار نگیریم عقل ما منفعل نمی شود و ادراک نمی کند. ادراک، نوعی انفعال است و انفعال، فاعل و فعل می خواهد که فعلش به وسیله ی عقل فعال انجام می شود. مشاء تعبیر به « عقل فعال » می کند ولی مرحوم صدرا و اشراق، هم « عقل فعال » را کافی می دانند هم « رب النوع » انسان را کافی می دانند و تعیین نمی کنند که معلم حتما عقل فعال باشد بلکه می تواند « رب النوع » باشد. ولی مرحوم صدرا می گوید باید با عقل فعال متحد شوی تا ادراک کنی اما مصنف این اعتقاد را قبول ندارد و می گوید باید با عقل فعال متصل شوی تا ادراک کنی. این در جای خودش بحث شده که اتحاد آیا درست است یا نه، که جای آن در اینجا نیست. در هر صورت باید نور عقل فعال بتابد تا بدیهیات را تعقل کنیم.

حکم قسم دوم: بیان شـد که این قسم، نظری است و احتیاج به برهان دارد اثبات آن به توسط حـد وسط می باشد. حد وسـطی بایـد آورده شود که بین موضوع و محمولِ این قضـیه قرار داده شود تا این محمول را برای موضوع ثابت کنـد لذا باید این حد وسـط را بـدست آورد تا آن تصـدیقی که نبود از طریق حـد وسط کسب شود ولی در این حالت هم بی نیازی از نور آن معلم نیست باز هم معلم، نورش را افاضه می کند و از طریق نور او می توان به تصدیق واصل شد.

تا اینجا هر دو قسم توضیح داده شد و بیان گردید هر دو قسم، از ترکیبِ آن معقولاتی که از محسوس بدست آمد، حاصل می شود. توجه کنید آنچه که تصدیقِ معقول از آن اسـتفاده می شود دو چیز می باشد یکی حس و دیگری عقل فعال است. از این دو عامل که برای تصدیقِ معقول وجود دارد یکی بالذات و بلا واسـطه می باشد که عقل فعال است عامل دیگر، بالعرض است و فقـط به ما آمادگی می دهـد که حس است. با این توضـیحات معنای « بالعرض » روشن شـد یعنی این معقولِ تصـدیقی ما به عقل فعال وابسته است بالذات و به حس وابسـته است بالعرض. پس حس، بالعرض ما را در رسیدن به معقولِ تصدیقی کمک می کند و عقل فعال بالذات ما را برای رسیدن به این معقولِ تصدیقی کمک می کند.

توضیح عبارت

بل نقول ان تصدیق المعقولات یکتسب بالحس علی وجوه اربعه: احدها بالعرض و الثانی بالقیاس الجزئی و الثالث بالاسـتقراء و الرابع بالتجربه

ص: ۶۶

ترجمه: « بعـد از اینکه کسبِ معقـولِ تصوری از حس را توضـیح دادیم وارد کسب معقول تصـدیقی از حس می شویم » و می گوییم تصدیق معقولات از طریق حس کسب می شود با چهار وجه که یکی بالعرض است و دوم بالقیاس الجزئی است و سوم بالاستقراء است و چهارم بالتجربه است.

اما الکائن بالعرض فهو ان یکتسب من الحس بالوجه الذی قلنا المعانی المفرده المعقوله مجرده عن الاختلاط الحسی و الخیالی

مصنف از اینجا وارد تفصیل بحث درباره هر کدام از راههای چهار گانه می شود.

ترجمه: اما تصـدیقِ معقول که بالعرض تکوّن پیـدا می کنـد و حاصل می شود این است که این معقول، از طریق حس به همان وجهی که گفتیم « که ابتـدا چیزی حس می شود ـ یـا در قوه ی ظـاهره، یا در قوه ی ظاهره و باطنه ـ بعـداً تجریـد می کنیم » معانی مفرده ای که تعقل شدند کسب شود در حالی که مجرد از اختلاط حسی و خیالی اند « قبلا بیان کردیم وقتی صورتی را حس می کنیم این صورت، صورتِ مخلوطه است یعنی مخلوط بـا عوارض است. مثلا وقتی زیـد را نگاه می کنیم تنها انسانیت زید به ذهن ما نمی آید بلکه بر انسانیت، قد و شکل و رنگ و وضع و ... به ذهن می آید. سپس عقل آن را تجرید می کند به اینکه زوائد را بر می دارد و آن لبّ و خالص که قابل تعقل می باشد را باقی می گذارد ».

« المعـانی المفرده المعقوله مجرده عن الاختلاـط الحسـی و الخیالی »: مصـنف می فرمایـد عقل می توانـد صورتهای مخلوط را کسب کند و آنها را معقول کند تا وقتی که این صورتها محسوس هسـتند اختلاف حسی و خیالی هست اما بعداً که معقول می شوند این اختلاط ها از آنها گرفته می شود ».

ثم يُقبِل العقل على تفصيل بعضها عن بعض و ترکيب بعضها مع بعض

سپس عقل که این معانی را از حس کسب کرده بود شروع به جدا کردنِ این محسوسات یا معقولات از همدیگر می کند، سپس آنها را ترکیب می کند که ترکیب کردن، یا به نحو قول شارح است یا به نحو ترکیب قضایای جازم است.

نکته: مراد از « ترکیب » روشن است یعنی معقول ها را کنار یکدیگر ترکیب می کند که یا ترکیبِ قول شارح بدست می آید یا ترکیبِ قول جازم بدست می آید اما تفصیل به چه صورت است؟ ابتدا عقل تشخیص می دهد که این اثر، ذاتیِ این معناست و آن دیگری، عرضیِ این معناست. ذاتی و عرضی را از یکدیگر جدا می کند بعداً می گوید آن عرضی یا خاص است « که عرض خاص می شود » یا عام است. که عرض عام می شود ». در مورد ذاتی هم می گوید یا عام است « که جنس می باشد » یا مختص است « که فصل می باشد ». پس ملاحظه می کنید که عقل شروع به جدا کردنِ معانی می کند که در ذهن آمده است.

نکته: برای « بالعرض » می توان دو معنا بیان کرد معنای اول این است: آنچه که ما را بالذات کمک می کند عقل فعال است و آنچه که ما را بالعرض کمک می کند حس است. معنای دوم این است که ما از حس، این معقولات را می گیریم و بعد از ترکیب، معقولات را تصدیق می کنیم. پس تصدیقِ ما از حس گرفته نشده است بلکه از معقولات مفرده گرفته شده و معقولات مفرده از حس گرفته شدند بنابراین تصدیق با واسطه انجام می شود و چون با واسطه انجام می گیرد به آن، بالعرض گفته می شود.

ص: ۶۸

ترجمه: سپس عقل بعضی از این معانی معقوله را از بعض دیگر جدا می کند و اقبال می کند بر ترکیب بعضی از این معانی مفرده با بعض دیگر « وقتی ترکیب کرد، تصدیق درست می شود ».

و یُتَّبع ذلک احکامُ العقل بالفطره فی بعضها و یتوقف فی بعضها الی البرهان

اگر لفظ « ذلک » را معنا نکنید معنای عبارت به این صورت می شود: در بعضی از این ترکیبات، احکام عقل به طور فطری قبول می شود اگر آن ترکیبات، ترکیباتِ بدیهی باشند. اما در بعضی دیگر از این ترکیبات، توقف می شود تا منتهی به برهان شوید اگر آن ترکیبات و تصدیقات، تصدیقاتِ نظری باشند. اما اگر لفظ « ذلک » باشد عبارت به اینصورت معنا می شود: لفظ « یتبع ذلک » یعنی به دنبال آن ترکیب، می آید احکام عقل بالفطره « یعنی تصدیق می آید چون تصدیق، حکم عقل است » و در بعض از این ترکیبات، توقف حاصل می شود به اینکه این ترکیب منتهی به برهان می شود تا به توسط این برهان، تقویت و تثبیت شود. مصنف قسم اول را با عبارت ــ اما القسم الاول ــ بیان می کند و در سطر ۶ قسم دوم را با عبارت ــ و اما القسم الثانی ــ بحث می کند. قسم اول ناظر به ترکیبات بدیهیه است و قسم دوم ناظر به ترکیبات نظریه است ».

اما القسم الاول من هذین فیکون باتصالٍ من العقل بنورٍ من الضائع مفاضٍ علی الانفس و الطبیعه یسمی العقل الفعال

« فیکون » به معنای « فیتحقق » است.

ص: ۶۹

مصنف در قسم اول یعنی ترکیبات بدیهیه می گوید ما فقط احتیاج به آن نور داریم که معلم برای ما بشود آن وقت یعنی ترکیبات بدیهیه را با اتصال به آن نور می توان فهمید. در ترکیبات نظری همانطور که بیان شد می گوید هم احتیاج به آن نور است هم احتیاج به حد وسط است. حد وسط را باید آورد تا تصدیق شود ولی در تصدیق کردن بی نیاز از آن نوری که عقل فعال می باشد نیستیم چون در همه معقولات « چه بدیهی و چه نظری » احتیاج به معلم است ولی نمی دانیم بدیهی چگونه و چه وقت به ما القاء شده است. فقط می دانیم که بدیهیات را می دانیم و نظری را کسب می کنیم.

ترجمه: اما قسم اول از دو قسمی که در خط قبل بیان شد، پس آن قسم اول محقق می شود « و ترکیبِ تصدیقی پدید می آید » به کمک اینکه عقل متصل می شود به نوری از صانع « که عقل فعال یا رب النوع است نه به خود صانع که خداوند _ تبارک _ است » که این نور هم بر نفس ها افاضه شده « و به نفس اجازه ادراک داده است و معلم برای آن شده » هم بر طبیعت افاضه شده « طبیعت که کار خودش را انجام می دهد با عقل فعال انجام می دهد چون فلاسفه مشاء معتقدند که همه کاره ی عالم عنصر، عقل فعال است، خداوند _ تبارک _ عقل فعال را مدبر عالم عنصر قرار داده است بنابراین عالم عنصر که عالم طبیعت است از عقل فعال استفاده می کند. پس نور عقل فعال هم بر نفس ما ریخته می شود که نفس ما از عالم طبیعت نیست بلکه از عالم ملکوت است ولی فعلاً در این عالم طبیعت به خاطر بدن، زندگی می کند بعداً هم می میرد و به عالم ملکوت می رود ».

ص: ۷۰

و هو المخرج للعقل بالقوه الی الفعل

عقل ما عقلِ بالقوه است چون (اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا) یعنی هیچ علمِ بالفعلی نداشتیم ولی قوه تعلم به ما داده شد. پس عقل ما عقل بالقوه می شود. وقتی به آن، صورتی افاضه می شود در آن صورت، عقل بالفعل می شود و در صُوَرِ دیگر عقل بالقوه است. هکذا وقتی صورت دوم افاضه می شود در آن صورت عقل بالفعل می شود. پس عقلِ ما همیشه بالقوه است. اگر هزاران هزار معقول به او داده شود باز هم عقل بالقوه است چون قوه ی بدست آوردن معقول بعدی را دارد.

ترجمه: و همین نورِ از صانع « که عقل فعال نامیده می شود » است که عقل بالقوه را « که عقل ما می باشد » به سمت فعلیت خارج می کند. « عقل ما در ابتدا عقل هیولانی است و به توسط همین عقل فعال، عقل بالفعل می شود ولی در یک صورت، عقلِ بالفعل می شود و در صورتهای دیگر عقل بالقوه می شود. البته بعضی ها اصطلاح عقل بالفعل را در عقل ما اطلاق می کنند به شرطی که تمام صور معقوله را کسب کرده باشد نه اینکه اگر یک صورت را کسب کرده باشد نسبت به همان یک صورت، بالفعل باشد و نسبت به صورتهای دیگر بالقوه باشد. ولی این، اصطلاح است که عقل بالفعل گفته می شود به عقلی که همه ی این صور علمیه را داشته باشد. در اینجا معنای اصطلاحی مراد نیست بلکه معنای لغوی مراد است یعنی عقل بالقوه ی ما را به سمت فعلیت خارج می کند یعنی به عقل ما فعلیت می دهد نه اینکه آن عقلِ بالفعلی که یک درجه پایین تر از عقل مستفاد می باشد را درست کند. لذا توضیح دادیم که مراد این است: نسبت به هر صورتی، بالفعل می شویم و نسبت به صورت بعدی همچنان بالقوه هستیم ».

ص: ۷۱

و لکنه و ان کان کذلک فان الحس مبدأ ما له بالعرض لا بالذات

لفظ « فان » در ترجمه به معنای « ولی » گرفته شده.

تا اینجا معقول تصدیقی توضیح داده شد ولی بیان نشد که این معقول تصدیقی از حس بالعرض گرفته شده است. الان می خواهد بیان کند لذا می فرماید این معقول تصدیقی را از عقل فعال گرفتیم بالذات و از حس گرفتیم بالعرض لذا مراد از بالعرض را هم دو معنا کردیم یکی این بود: ما از عقل گرفتیم حقیقتا و از حس گرفتیم مجازا چون حس معدّ بود نه علت و معلم. معنای دوم به معنای بالواسطه است یعنی این معقول تصدیقی را بی واسطه از حس نگرفتیم بلکه ابتدا حس یک معقول تصوری به ما داد بعدا ما این معقول تصوری را با یک معقول تصوری ترکیب کردیم و یک معقول تصدیقی درست شد. پس معقول تصدیقی بلاـ واسطه از حس گرفته نشده بلکه بلا واسطه از آن معقول تصوری گرفته شده است و با واسطه از حس گرفته شده است. مراد از بالعرض در اینجا، هم به معنای بالمجاز است هم به معنای بالواسطه است.

ترجمه: لکن این معقول تصدیقی و لو اینچنین است « یعنی از عقل فعال گرفته شده » ولی حس هم یک نوع مبدئی برای این معقول تصدیقی است ولی معقول بالعرض لا بالذات « به همین جهت، این وجه اول، بالعرض گفته شده است ».

و اما القسم الثانی منهما فیَفزَعُ فیه الی الحد الاوسط

قسم دوم که معقول تصدیقی بود اما نظری بود و احتیاج به برهان داشت را هم از عقل فعال گرفته می شود ولی به ضمیمه حد وسط می باشد.

ص: ۷۲

در این قسم دوم ابتدا معقول تصوری از حس بدست می آید. معقول تصوری دیگر هم از حس بدست می آید. این دو معقول ها کنار یکدیگر قرار داده می شوند می بینیم می توان تصدیق کرد باید یک معقول سومی که حد وسط است، آورده شود. این معقول سوم که حد وسط است آورده می شود در اینصورت نور عقل فعال می تابد و معقول تصدیقی پیدا می شود و این را تصدیق می کند.

ترجمه: اما قسم دوم از ایندو قضیه ای که گفته شد، عقل در آن به حد وسط احتیاج دارد « و به سمت حد وسط کَنده می شود ».

فاذا حصل الحد الاوسط اُکتُسب المعقول المصدَّق به اکتساب الاولیات بعینها و بقوه ذلک المبدا

« اکتساب » مفعولِ مطلق نوعی است.

ترجمه: وقتی حد وسط می آید، معقولِ مُصَدِّقٌ به، کسب می شود مانند اکتساب اولیات بعینها « یعنی عینا مثل اکتساب اولیات است » و با نیروی آن مبدئی که عقل فعال است « یا با نیروی آن مبدئی که حس است. هر دو معنا صحیح می باشد. یعنی حس دخالت می کند بالعرض، عقل فعال هم دخالت می کند بالذات ».

فهذا وجه من الاربعه

این یکی از چهار وجهی بود که برای رسیدن به معقول تصدیقی از حس استفاده می کردیم.

خلاصه: بحث در این بود که چگونه معقول از محسوس بدست می آید. بیان شد که در اینجا دو موضع از بحث وجود دارد یکی معقول تصوری است که بحث آن گذشت. دوم، معقول تصدیقی است که الان وارد توضیح آن می شود و بیان می کند که از چهار راه می توان معقول تصدیقی را از طریق حس بدست آورد.

بیان راه اول: معقول از محسوس، بالعرض کسب شود. هر بالعرضی، مسبوق به بالذات است بنابراین این راهی که کسب می شود و بالعرض می باشد، یک کسبِ بالذات هم در آن وجود دارد که باید توضیح داده شود.

می دانید که محسوس نمی تواند به ما تصدیق بدهد چون کار حس، تصدیق کردن نیست. مصنف وقتی می خواهد وارد بحث شود ابتدا می فرماید مفرداتِ این تصدیق را از حس بگیر یعنی این معقول را از حس بدست بیاور معقول دوم را هم از حس بدست بیاور سپس این معقول ها را با یکدیگر ترکیب کن وقتی ترکیب کردی، تصدیق می کنی و این تصدیق، تصدیقِ بالعرض است.

توضیح بحث: قبلاـ بیان شد که شیئی را با حس ظاهر، حس می کنیم همان شیء در حسِ باطنِ ما هم وارد می شود و دو صورت محسوسه پیدا می شود که یکی در قوه ی باصره یا سامعه یا ... می باشد و دیگری صورت خیالیه می باشد که در خیال ما ترسیم می شود. آن صورتی که در باصره آمده با بستن چشم باطل می شود اما صورت خیالی به همین صورت باقی می ماند و مشاهده می شود. به صورتِ حسی که باطل می شود کاری نداریم اما صورتِ خیالی را حفظ می کنیم و آن را تجرید می کنیم. تجریدِ آن به توسط قوه ی عاقله می باشد سپس صورت عقلیه پیدا می شود. به این ترتیب صورت عقلیه ای از طریق حس بدست می آید. در مرتبه ی دوم صورتِ عقلیه دیگری بدست می آید. این دو صورت عقلیه که هر دو از طریق حس بدست آمدند قابل می باشند که با هم ترکیب شوند. حال یا ترکیبی از قبیل ترکیب قول شارح می شوند یا ترکیبی از قبیل ترکیب قول جازم یعنی قضیه می شوند.

ص: ۷۴

این تصدیق بر دو قسم است:

قسم اول: تصدیق فطری است که در آن توقف می کنیم تا برهان اقامه شود. یعنی احتیاج به استدلال ندارد و فطرت ما این تصدیق را می پذیرد.

قسم دوم: تصدیق نظری است یعنی در آن توقف می شود تا برهان اقامه شود.

حکم قسم اول: در این قسم، ما متصل می شویم « و به قول مرحوم صدرا متحد می شویم » با نوری که خداوند ــ تبارک ــ افاضه کرده است و با اتصالِ به آن نور، تصدیق می کنیم.

حکم قسم دوم: بیان شد که این قسم، نظری است و احتیاج به برهان دارد اثبات آن به توسط حد وسط می باشد. حد وسطی باید آورده شود که بین موضوع و محمولِ این قضیه قرار داده شود تا این محمول را برای موضوع ثابت کند لذا باید این حد وسط را بدست آورد تا آن تصدیقی که نبود از طریق حد وسط کسب شود ولی در این حالت هم بی نیازی از نور آن معلم نیست باز هم معلم، نورش را افاضه می کند و از طریق نور او می توان به تصدیق واصل شد.

بیان راه دوم « یعنی قیاس جزئی » و راه سوم « یعنی استقراء » برای بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه تجرید موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان راه دوم « یعنی قیاس جزئی » و راه سوم « یعنی استقراء » برای بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه تجرید موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

ص: ۷۵

و اما الکائن بالقیاس الجزئی فأن یکون عند العقل حکم ما کلی علی الجنس (۱) (۲)

بحث در این بود که تصدیقِ معقول را می توان به کمک حس بدست آورد. بیان شد که چهار راه برای بدست آوردن معقول تصدیقی وجود دارد. یک راه آن جلسه قبل بیان شد. الان وارد راه دوم می شود.

بیان راه دوم « قیاس جزئی »: حکم عقلی را می بینیم که بر جنسی مترتب شده یعنی موضوع قضیه، جنس است و محمولی بر این قضیه حمل شده است. الان یک معقول تصدیقی نزد ما می باشد که آن معقول تصدیقی، امر کلی است که عقلِ ما درک کرده است ولی کلی جنسی است. یکی از انواع جنس را ملاحظه می کنیم. افرادِ آن نوع را رسیدگی می کنیم می بینیم آن محمولی که بر جنس حمل شده بر این فرد و آن فرد و فرد سوم و ... حمل می شود نتیجه گرفته می شود که محمول بر نوع

این افراد حمل می شود. تا الان محمول بر جنس حمل شده بود الان از احساسِ به جزئیاتِ نوعِ این جنس فهمیده می شود که آن محمول قابلیت دارد که بر نوعِ هم حمل شود. الان یک معقول جدید بدست می آید. قبلا معقولِ جنسی داشتیم اما الان معقولِ نوعی داریم. این معقولِ نوعی از طریق حس بدست آمد ولی با داشتن آن معقولِ جنسی بدست آمد. برای روشن تر شدن بحث، مثال زده می شود. می گوییم « الحیوان جسم » یا « الحیوان حساس ». « حیوان » جنس است و انواعی در تحت آن می باشد. الان به جسم بودن حیوان اعتقاد داریم یعنی جسم بودن حیوان را ادراک می کنیم این ادراک، ادراک عقلی است چون آنچه که ما ادراک می کنیم کلی است. در اینجا الان تصدیق کردیم تصدیقاً عقلیاً ولی تصدیق عقلیِ مربوط به جنس کردیم. سپس افراد انسان مثل زید و بکر و عمرو و ... را ملاحظه می کنیم می بینیم این هم جسم است یا حساس یا نامی است. سپس این افراد را تحت صورت نوعیه انسان می بریم حکم می کنیم به اینکه انسان هم جسم است چون همه افرادش را دیدیم که جسم است. ملاحظه می کنید که قبلا قضیه ی « الحیوان جسم » را داشتیم الان اضافه کردیم و گفتیم « الانسان جسم ». این دو قضیه، عقلی اند اما قضیه ی « زید جسم » عقلی نیست. این مدرَکِ جدید یعنی قضیه « الانسان جسم » از طریق مشاهده ی جزئیات بدست آمد که آنها از طریق حس بدست آمده بود.

ص: ۷۶

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۱۷، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۳، س۸، ط ذوی القربی.

اگر دقت کنید در این جا یک قیاسی تشکیل شده است. قیاس به اینصورت است: زید و عمرو و بکر و ... انسان هستند و انسان، مصداقِ حیوان است لذا حکم حیوان را دارد که جسمانیت است. « فالانسان جسم » که این علم عقلی تصدیقی است که قبلا نداشتیم.

این قضیه ی « الانسان جسم » از حس گرفته نشده است ولی چون جزئیات، حس شده بودند این صورت کلی نوع، از آن جزئیات استخراج و استنباط شد. پس باز هم ملاحظه می کنید که به جزئیات و محسوسات رجوع شد تا این معقول بدست آمد. در اینجا این قیاس، قیاس جزئی است یعنی قیاسی است که با طرحِ جزئیات و به کمک کبرای کلی، نتیجه می دهد.

نکته: در راه اول، تصدیقِ معقول با حس بدست آمد در این راه دوم هم تصدیقِ معقول با حس بدست آمد ولی در راه اول، عقل فعال واسطه شد اما در راه دوم، عقل فعال که معلم است با آن قیاس جزئی که معدّ است واسطه می شود. برای ما آن صورت کلیِ جدیدی که تا الان نداشتیم حاصل می شود.

توضیح عبارت

و اما الکائن بالقیاس الجزئی فان یکون عند الحس حکم ما کلی علی الجنس فیُحِسُّ اشخاص نوع لذلک الجنس فیتصور عنه الصوره النوعیه و یحمل ذلک الحکم علی النوع فیَکتَسِب معقولا لم یکن

ترجمه: کسبِ معقولی که به وسیله ی حس « نه اینکه خودِ مکتَسَب، حس باشد » حاصل می شود که به قیاس جزئی است، پس نزد عقل حکمی کلی است که بر موضوعی می باشد که جنس است. پس این عقل حس کند اشخاصِ نوع آن جنس را پس عقل از این شخص صورت نوعیه را تصور می کند « یعنی مجموعه ی این اشخاص را تحت آن صورت نوعیه می برد » و عقل آن حکم را « که کلی بود و بر جنس حمل می کرد » بر نوع حمل می کند در اینصورت تصدیق جدید درست می شود یعنی معقولی کسب می شود که وجود نداشت « تصدیقِ قبلی، موضوعش جنس بود اما تصدیقِ فعلی موضوعش، نوع است. پس این تصدیق همان تصدیق قبلی نیست ».

الکائن بالاستقراء فان کثیرا من الاولیات لا تکون قد تبینت للعقل بالطریق المذکور اولا

بیان راه سوم « استقراء »: راه بعدی این است که معقول از محسوس کسب می شود ولی به توسط استقراء است. فرض کنید اولیاتی داریم که از طریق فطری برای ما حاصل نبودند. ما اینها را یکی یکی حس می کنیم و به تعبیر مصنف، یکی یکی استقراء می کنیم بعداً عقل یک اعتقاد کلی از این استقراء پیدا می کند. در اینجا افراد، استقراء می شود و هیچ کلی در اختیار نیست. در استقراءِ جزئیات از حس کمک گرفته می شود. سپس اعتقاد کلی پیدا می شود چون می بیند تمام افرادِ محسوسه دارای این حکم هستند. مثال این هم روشن است که از عبارت کتاب خوانده می شود.

ترجمه: اما کائن به استقراء « یعنی معقولی که از طریق حس بدست می آید به توسط استقراء محسوسات » پس کثیری از اولیات تبیین نمی شود برای عقل از طریقِ اولی « یعنی طریق بالعرض » که ذکر شد « در طریق اول بیان شد که گاهی مطلبی بالفطره روشن است ولی در اینجا گفته می شود همه ی امور اولی اینگونه نیستند که بالفطره روشن باشند عقل ناچار است که از طریق آلاتش حس کند تا بعداً بتواند حکم کند. در اینجا استقراء حسی می کند یعنی محسوسات را یکی یکی رسیدگی می کند بعداً محسوسات را جمع می کند و از جمع آنها یک حکم عقلی بدست می آید که تا الان نبوده است.

« فان کثیرا ... »: دلیل بر این است که چطور این معقول « که الان توضیح داده می شود » از محسوس بدست می آید »

ص: ۷۸

فاذا استقراء جزئیاته تنبه العقل علی اعتقاد الکلی من غیر ان یکون الاستقراء الحسی الجزئی موجبا لاعتقاد کلی البته بل منبها علیه

ضمیر « جزئیاته » به « کثیرا من الاولیات » بر می گردد که از طریق فطرت برای عقل روشن نشدند.

« بل منبها » عطف بر « موجبا » است لذا عبارت قبل از « موجبا » بر « منبها » داخل می شود.

ترجمه: وقتی عقل جزئیاتِ آن کثیرِ از اولیات را که فطری نیستند استقراء می کند عقل متنبه به اعتقاد کلی می شود بدون اینکه آن استقراء حسیِ جزئی باعث اعتقاد کلی بشود « این استقراء مقتضی است و موجِب نیست » بلکه عقل تنبیه بر آن اعتقاد کلی می کند « یعنی مطلب، بدیهی است و عقل آن را می بیند زیرا استقراء کرده و وقتی استقراء کرده تقریبا بدیهی است.

« منبها علیه »: یعنی این استقراء، منبه بر این اعتقاد است و موجِب نیست چون استقراء در اولیات است و در اولیات، استدلال جایز نیست اما تنبیه جایز است. پس این استقراء موجب اعتقاد کلی نمی شود بلکه متبّه می شود.

مثل ان المماسین لشیء واحد و هما غیر متماسین یوجبان قسمه لذلک الشی

مصنف مثال می زند که در این مثال مطلب، جزءِ اولیات است ولی فطری نیست.

بیان مثال: دو شیء را به یکدیگر می چسبانیم و وسط آنها چیزی قرار می دهیم. اگر این دو شیء به یکدیگر چسبیدند معلوم می شود آنچه که در وسط قرار گرفته بُعد و ضخامتی ندارد بلکه فقط یک سطح کامل است چون سطح مانع نمی شود از تماس دو جسمی که دو طرفش قرار گرفتند مگر اینکه دو سطحِ فیزیکی و هندسی باشد و الا سطحِ فلسفی اینگونه نیست که مانع آن دو شیء شود. اما اگر دیدیم این دو چیز به خاطر آن مانع به یکدیگر وصل نشدند معلوم می شود که آن شیءِ وسط دارای بُعد و ضخامت است و ضخامتش مانع از این است که این دو چیز به یکدیگر متصل شوند. به تعبیر مصنف، این دو ظرفی که در اطراف قرار دارند باعث می شود که این شیءِ وسط تقسیم به دو جهت شود که با یک جهتش با این ظرف تماس گرفته و با جهت دیگرش با ظرف دیگر تماس گرفته است یعنی این شیئی که در وسط قرار گرفته از نظر حجمی قابل تقسیم است چون مانع وصولِ طرفینش به یکدیگر شده است. این، یک قانون کلی است که از تفاوت جزئیاتش بدست آمد.

ص: ۷۹

ترجمه: مثل دو چیزی که با شیء واحد تماس داشته باشند « و آن شیءِ واحد را در وسط خودشان قرار داده باشند » و آن دو چیز با هم متماس نشدند، این دو متماس باعث می شوند آن شیئی که در وسطشان است تقسیم شود « یعنی آن شیءِ وسطی دو طرف پیدا می کند که یک طرفش با شیء اول تماس دارد و طرف دیگرش با شیء دوم تماس دارد ».

فهذا ربما لا یکون ثابتا مذکورا فی النفس فکما یُحَسّ بجزئیاته یتنبه له العقل و یعتقده

این عبارت، یک قانون کلی است و قانون کلی، تصدیقی معقول است که از حس استفاده شده است.

ترجمه: گاهی همین امر بدیهی « یعنی _ ان المماسین لشی واحد و هما غیر متماسین یوجبان قسمه لذلک الشی _ که باید بر آن تنبیه شود و حقِ استدلال بر آن نداریم » ثابتِ مذکورِ در نفس نیست « ممکن است ثابت در نفس باشد ولی مذکور یعنی مورد توجه نیست و انسان به آن توجه ندارد بلکه ثابتِ مخفی است » اما به محض اینکه عقل جزئیاتِ این قانون را حس می کند، عقل به این قانون متنبّه می شود و اعتقاد پیدا می کند « در اینصورت یک معقولِ تصدیقی که از حس بدست آمده، پدید می آید ».

خلاصه: بحث در این بود که تصدیقِ معقول را می توان به کمک حس بدست آورد. بیان شد که چهار راه برای بدست آوردن معقول تصدیقی وجود دارد. یک راه آن جلسه قبل بیان شد. الان وارد راه دوم می شود.

بیان راه دوم « قیاس جزئی »: حکم عقلی را می بینیم که بر جنسی مترتب شده یعنی موضوع قضیه، جنس است و محمولی بر این قضیه حمل شده است. الان یک معقول تصدیقی نزد ما می باشد که آن معقول تصدیقی، امر کلی است که عقلِ ما درک کرده است ولی کلی جنسی است. یکی از انواع جنس را ملاحظه می کنیم. افرادِ آن نوع را رسیدگی می کنیم می بینیم آن محمولی که بر جنس حمل شده بر این فرد و آن فرد و فرد سوم و ... حمل می شود نتیجه گرفته می شود که محمول بر نوع این افراد حمل می شود. تا الان محمول بر جنس حمل شده بود الان از احساسِ به جزئیاتِ نوعِ این جنس فهمیده می شود که آن محمول قابلیت دارد که بر نوع هم حمل شود. الان یک معقول جدید بدست می آید. قبلا معقولِ جنسی داشتیم اما الان معقولِ نوعی داریم. این معقولِ نوعی از طریق حس بدست آمد ولی با داشتن آن معقولِ جنسی بدست آمد.

ص: ۸۰

اگر دقت کنید در این جا یک قیاسی تشکیل شده است. قیاس به اینصورت است: زید و عمرو و بکر و ... انسان هستند و انسان، مصداقِ حیوان است لذا حکم حیوان را دارد که جسمانیت است. « فالانسان جسم » که این علم عقلی تصدیقی است که قبلا نداشتیم.

بیان راه سوم « استقراء »: راه بعدی این است که معقول از محسوس کسب می شود ولی به توسط استقراء است. فرض کنید اولیاتی داریم که از طریق فطری برای ما حاصل نبودند. ما اینها را یکی یکی حس می کنیم و به تعبیر مصنف، یکی یکی استقراء می کنیم بعداً عقل یک اعتقاد کلی از این استقراء پیدا می کند.

بیان راه چهارم « یعنی تجربه » برای بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه تجرید موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان راه چهارم « یعنی تجربه » برای بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه تجرید موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و اما الکائن بالتجربه فکانه مخلوط من قیاس و استقراء (۱) (۲)

بحث در این بود که معقول را می توان از محسوس بدست آورد. بیان شد که معقول گاهی معقولِ تصوری است و گاهی معقولِ تصدیقی است. معقول تصوری از یک راه بدست می آمد که بیان شد. ولی معقول تصدیقی را از چهار راه می توان بدست آورد. راه اول و دوم و سوم بیان شد الان مصنف می خواهد وارد راه چهارم شود.

ص: ۸۱

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۱۸، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۳، س۱۶، ط ذوی القربی.

بیان راه چهارم « تجرید »: ابتدا باید « تجربه » توضیح داده شود و فرق آن با استقرا گفته شود. در راه اول، امور بدیهی و فطری ملاحظه می شد سپس همان امور فطری، عقلی قرار داده می شد به کمک مبدئی که عبارت از عقل فعال بود. حس هم مبدء قرار داده می شد ولی مبدء بالعرض بود در این راه از فطریات شروع می شد و حاصلِ استفاده هایی که می شد را کلی می کردیم. تا معقول شود. در راه دوم از قیاس جزئی استفاده شد این دو راه روشن است که با تجربه فرق دارند اما فرق استقراء با تجربه چیست؟

بیان فرق تجربه و استقراء: در استقراء از حسیات شروع می شود و با تکرار حس، نتیجه بدست می آید. در تجربه هم همین

کـار می شود یعنی از حسیات شـروع می شود و بـا تکرار حس، نتیجه بـدست می آیـد. پس به نظر می رسـد که تجربه همـان اسـتقراء است. در اینجـا به دو صورت می توان حس را تکرار کرد گـاهی یـک امری در موارد مختلف حس می شود یا موارد مختلف حس می شود در هر دو حالت، امر واحد از موارد مختلف بدست می آید. اما برای بیان فرق اینگونه گفته می شود که تجربه مخلوطی از اسـتقراء و قیاس است. در استقراء آن قیاس وجود ندارد ولی در تجربه همان استقراء و حسِ مکرر است ولی یک قیاس ضـمیمه می شود که این ضـمیمه، باعث می گردد تجربه را با استقراء متفاوت ببینیم. در استقراء، افرادِ آن فقط با هم مقـایسه می شونـد و مطلبی از این افراد بـدست می آیـد و از این مطلب، یـک کلی حاصل می شود اما در تجربه وقتی این کار انجـام شـد ادامه پیـدا می کنـد به اینصورت که امری که از این مجموعه ی جزئیـات بـدست آمـد. اتفاقی نیست بلکه اکثری یا دائمی است از این طریق بیـان می شود که پس ذاتی است یعنی برای خود این ذات است هر جـا این ذات حاصـل بشود این اثر هست. پس این اثر، اتفاقا حاصل نشده است مثال به سقمونیا می زنند که مسهل صفراست. در یک فرد این را حس کردیم. در فرد دوم هم حس کردیم. در فرد سوم و ... حس کردیم و بالاخره برای ما روشن شد که سـقمونیا مسـهل صـفر است یعنی این صفرایی که در بـدن بسته شـد را باز می کند و تسـهیل می کند و راه می اندازد در اینصورت که روان شد در منافذ بدن وارد می شود و مرض را برطرف می کنـد. این کار را در چند نفر حس کردیم بعداً قیاس ضـمیمه می شود که این حالتِ روانی که برای صفرا پیش آمد برای خود سقمونیا است نه اینکه اتفاقی حاصل شده باشد. یا مانند اینکه انسانی دارای تب است شیر به او می دهیم تب را برطرف کرد به انسـان دوم و سوم و... داده می شود می بینیم یـک را برطرف کرد در اینجا گفته نمی شود که شاید اثر شـیر مختلف باشد چون انسانها با هم مشابه اند و شـیرها هم متشابه اند. اگر در ۱۰ نفر اثر گـذاشت معلوم می شود در بقیـه هم اثر می گـذارد این کـار « یعنی اگر در ۱۰ نفر اثر گـذاشت معلوم می شود در بقیه هم اثر می گـذارد » حاصـلِ همـان قیـاس است که این امر، اتفـاقی نیست بلکه اکثری یا دائمی است پس مربوط به خاصـیت و ذاتِ این جسم است یعنی خود این جسم، این شیء را دارد. این را اصطلاحا تجربه می گویند.

توجه کردید که در تجربه، قیاس آورده می شود ولی در استقراء آورده نمی شود. در استقراء اگر این قیاس را بتوانید بیاورید، تجربه می شود. اما در جاهایی هست که نمی توان قیاس را آورد مثلا فرض کنید جنباندن فکِّ اسفل را در تمام حیوانات نمی توان آورد. در چند حیوان تجربه شد ولی نمی توان نتیجه گرفت که این، اتفاقی نیست شاید این حیواناتی که دیدیم اتفاقی بوده است.

پس در جایی که احتمالِ اتفاقی بودن داده شود و اختلاف، یافت شود گفته می شود استقرا است و در جایی که احتمالِ اتفاقی بودن داده نمی شود گفته می شود تجربه است.

توجه کردید که تجربه در جایی است که قیاس، خفی باشد و قیاسِ خفی در همه جا نمی آید. کسی نگوید در جایی که استقراء کردیم قیاسِ خفی هم می آید. می گوییم اگر آورده شود تبدیل به تجربه می شود.

اینکه در چه جایی جایِ اجرای قیاس هست و در چه جایی، جای اجرای آن نیست؟ توضیح داده شده به اینکه در جایی که از این احساساتِ مختلف، علتی بدست می آورید ولو آن علت را نمی دانید جای این قیاس است مثلا وقتی شیر را به انسانی که دارای تب است داده می شود و تب او قطع می شود می فهمیم که در شیر چیزی وجود دارد که علتِ بریدنِ تب است ولو آن علت، کشف نشده باشد. اما در جاهایی که نتوان علت را کشف کرد قیاس خفی جاری نمی شود و آن جستجوهایی که در حسیات انجام شد در حد استقراء باقی می ماند و تبدیل به تجربه نمی شود.

ص: ۸۳

در تجربه که قیاس خفی تشکیل می شود گاهی می دانیم که اختلاف، تاثیر ندارد مثل اینکه سقمونیا در این اتاق باعثِ بریدنِ تب می شود ما می فهمیم که در اتاق دیگر هم باعث بریدنِ تب می شود و این دخالتی ندارد اما گاهی دخالت دارد مثلا در بلاد حاره باعث بریدن تب می شود ولی در بلاد بارده باعثِ بریدنِ تب نمی شود در اینجا نمی توان قیاس خفی را جاری کرد.

نکته: در تجربه، استقراء تام حاصل شده به اینصورت که افرادی، استقراء شدند و افراد دیگر که استقراء نشدند با کشفِ علت، استقراء می شوند یعنی علت را در جاهای دیگر هم جاری می باشد بدست آوردید و بدون زحمت ما بقی را استقراء می کنید. این، استقراء تام است. پس هر تجربه ای استقراء تام است ولی هر استقراء تامی تجربه نیست. ممکن است افراد، کم باشند و استقراء حاصل شود اما علت بدست نیاید ولی نسبت به همه افراد حکم کلی و یقین داده شود.

برای توضیح بحث یکسال بیان می شود. در استقرارء تاه می گوییم فرض کنید همه انسانها را استقراء گردید بعضی از آنها حرف می زنند که انسان می باشد اما بعضی ها حرف نمی زنند. در اینجا به اینصورت گفته می شود « الحیوان اما ناطق و اما غیر ناطق » و « الناطق و غیر الناطف جسم »، « فالحیوان جسم ». در اینجا خود استقراء قیاس می شود نه اینکه قیاسی به استقراء ضمیمه شود. اما در تجربه گفته می شود این شیر، تب را بُرید. این عبارت در قالب قیاس ریخته نمی شود. یک قیاسِ دیگر ضمیمه می شود و گفته می شود « این بُریدنِ تب اتفاقی نیست بلکه اکثری و دائمی است پس یقیین می باشد ». ملاحظه می کنید قیاسی که می آید کاری به شیر تبِ انسان ندارد. این قیاسِ خفی در همه تجربه ها با همین ماده می آید در حالی که قیاس هایی که از استقراء بدست می آید به موراد مختلف، مختلف می شود. یک قیاس مربوط به حیوانِ ناطق و غیر ناطق است، یک قیاس مربوط به جسم دیگر است.

ص: ۸۴

نکته: مصنف می فرماید « تجربه آکد از استقراء است » توضیح این مطلب این است که استقراء همراه با قیاس نیست ولی تجربه همراه با قیاس است. آنچه که همراه با قیاس است معلوم می شود که آکد است.

نکته: مصنف می فرماید: « استقراء در اولیاتِ صِرفه وجود ندارد » چون در اولیاتِ صِرفه مطلب از همان ابتدا به صورت کلی در ذهن می آید و ما آن را در افرادش تطبیق می کنیم در حالی که در استقراء، اول افراد ملاحظه می شود بعداً به کلی رسیده می شود. توجه می کنید که مطلب در اولیاتِ صِرفه بر عکسِ استقراء است. سوال می شود که سپس تجربه در کجا می باشد؟ مصف می فرماید تجربه به مکتسباتِ حس « یعنی محسوسات » تعلق می گیرد. ولی باید قیاسِ خفی ضمیمه شود. در حالی که در استقراء، فقط مکتسباتِ حس « یعنی محسوسات » وجود دارد.

با این توضیحات معلوم شد که استقراء مفید یقین نیست چون خالی از آن قیاس است ولی تجربه مفید یقین است چون همراه با قیاس است.

توضیح عبارت

و اما الکائن بالتجربه فکانه مخلوط من قیاس و استقراء

آن معقولی که از حس بدست می آید و این بدست آمدن، کائنِ به تجربه است و به توسط تجربه محقق می شود، چنین کائنی گویا مخلوط از قیاس و استقراء است.

نکته: مصنف فرمود « فکانه مخلوط من قیاس و استقراء » یعنی فرمود گویا مخلوطی از قیاس و استقراء است. علتِ اینکه مصنف از لفط «کانه» استفاده کرده این است که تجربه یک امر بسیط است ولی ما از آن تعبیر به «مخلوط» می کنیم به خاطر اینکه مطلب فهیمده شود به اینکه هم استقراء انجام شده هم آن قیاس خفی همراهش است. در اینصورت به نظر می رسد که از این دو مخلوط شده است.

ص: ۸۵

و هو آکد من الاستقراء

تجربه از استقراءِ ناقص بالاتر است چون استقراء، حداکثر چیزی که تولید می کند ظن است ولی تجربه، یقین تولید می کند. توجه کنید که مراد از «استقراء» در این عبارت استقراء تام نیست بلکه ناقص است.

و لیس افادته فی الاولیات الصرفه بل بمکتسبات الحس

تجربه در اولیاتِ صِرفه فایده ندارد زیرا اولیات صرفه خودشان حاضر هستند و از طریق تجربه حاصل نمی شود. بلکه تجربه، اختصاص به مکتسبات الحس « یعنی محسوسات » دارد نه به بدیهات و اولیات.

خلاصه: بحث در این بود که معقول را می توان از محسوس بدست آورد. بیان شد که معقول گاهی معقولِ تصوری است و گاهی معقولِ تصدیقی است. معقول تصوری از یک راه بدست می آمد که بیان شد. ولی معقول تصدیقی را از چهار راه می توان بدست آورد. راه اول و دوم و سوم بیان شد الان مصنف می خواهد وارد راه چهارم شود.

ابتدا باید « تجربه » توضیح داده شود و فرق آن با استقرا گفته شود.

بیان فرق تجربه و استقراء: در استقراء از حسیات شروع می شود و با تکرار حس، نتیجه بدست می آید. در تجربه هم همین کار می شود یعنی از حسیات شروع می شود و با تکرار حس، نتیجه بدست می آید. پس به نظر می رسد که تجربه همان استقراء است. اما برای بیان فرق اینگونه گفته می شود که تجربه مخلوطی از استقراء و قیاس است. در استقراء آن قیاس وجود ندارد ولی در تجربه همان استقراء و حسِ مکرر است ولی یک قیاس ضمیمه می شود که این ضمیمه، باعث می گردد تجربه را با استقراء متفاوت ببینیم. مانند اینکه انسانی دارای تب است شیر به او می دهیم تب را برطرف کرد به انسان دوم و سوم و... داده می شود می بینیم یک را برطرف کرد در اینجا گفته نمی شود که شاید اثر شیر مختلف باشد چون انسانها با هم مشابه اند و شیرها هم متشابه اند. اگر در ۱۰ نفر اثر گذاشت معلوم می شود در بقیه هم اثر می گذارد این کار، حاصلِ همان قیاس است که این امر، اتفاقی نیست بلکه اکثری یا دائمی است پس مربوط به خاصیت و ذاتِ این جسم است یعنی خود این جسم، این شیء را دارد. این را اصطلاحا تجربه می گویند.

ص: ۸۶

در استقراء اگر این قیاس را بتوانید بیاورید، تجربه می شود. اما در جاهایی هست که نمی توان قیاس را آورد مثلا فرض کنید جنباندن فکِّ اسفل را در تمام حیوانات نمی توان آورد. در چند حیوان تجربه شد ولی نمی توان نتیجه گرفت که این، اتفاقی نیست شاید این حیواناتی که دیدیم اتفاقی بوده است.

در ادامه مصنف می فرماید « تجربه آکد از استقراء است » توضیح این مطلب این است که استقراء همراه با قیاس نیست ولی تجربه همراه با قیاس است. آنچه که همراه با قیاس است معلوم می شود که آکد است.

سپس مصنف می فرماید: « استقراء در اولیاتِ صِرفه وجود ندارد » چون در اولیاتِ صِرفه مطلب از همان ابتدا به صورت کلی در ذهن می آید و ما آن را در افرادش تطبیق می کنیم در حالی که در استقراء، اول افراد ملاحظه می شود بعداً به کلی رسیده می شود. توجه می کنید که مطلب در اولیاتِ صِرفه بر عکسِ استقراء است. سوال می شود که سپس تجربه در کجا می باشد؟ مصف می فرماید تجربه به مکتسباتِ حس « یعنی محسوسات » تعلق می گیرد. ولی باید قیاسِ خفی ضمیمه شود.

ادامه بیان راه چهارم « یعنی تجربه » برای بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه تجرید موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان راه چهارم « یعنی تجربه » برای بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه تجرید موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

ص: ۸۷

و لیس کالاستقراء فان الاستقراء لا یوقع من جهه التقاط الجزئیات علما کلیا یقینیا و ان کان قد یکون مُنَبِّها (۱) (۲)

بحث در این بود که چگونه معقول از محسوس کسب می شود؟ بیان شد که یکبار معقولِ تصوری مطرح می شود که چگونه از محسوس بدست آمده و یکبار معقولِ تصدیقی مطرح می شود که چگونه از محسوس بدست آمده. معقول تصوری فقط با یک راه از محسوس بدست می آید که توضیح آن گذشت. اما معقول تصدیقی به یکی از چهار راه می توان از محسوس بدست آورد که سه راه آن بیان شد. به راه چهارم که تجربه است رسیدیم. یعنی محسوس ها مکرراً حس شوند بعداً با تکرر حس، حکم شود این حکم، مستفاد از تجربه است و تجربی می باشد. پس به تصدیق عقلی از ناحیه ی حس رسیدیم. در استقراء هم همین وضع وجود دارد یعنی جزئیاتی احساس می شود بعداً عقل، این جزئیات را تبدیل به کلیات می کرد و این کلیات را رسیدگی می کرد و یک حکم کلی صادر می کرد ولی حکم کلی که مستند بود به حسیاتِ استقراء شده. پس در استقراء توانستیم تصدیق عقلی از طریق حس پیدا کنیم در تجربه هم می توان تصدیق عقلی از طریق حس پیدا کرد.

بیان فرق استقراء و تجربه: مصنف می فرماید بین این دو، دو فرق وجود دارد. فرق اول را بالصراحه ذکر می کند و فرق دوم را

هم با اشاره بیان می کند.

ص: ۸۸

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۱۸، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۳، س۱۷، ط ذوی القربی.

فرق اول: تجربه می توانـد ایجاد علم کند « یعنی موقِع علم است » چون همراه با قیاس خفی است ولی اسـتقراء نمی تواند ایجاد علم کنـد « یعنی موقِع علم نیست » بلکه تولیـد ظن می کنـد چون خالی از قیاسِ خفی است. این فرقِ اول در خصوص تجربه و استقراء در محل بحث نبود بلکه در مطلق تجربه و استقراء بود.

فرق دوم: استقراء همانطور که گفته شد در امور بدیهی حاصل می شود اما تجربه اختصاص به امور بدیهی ندارد. همانطور که در جلسه قبـل اشـاره شـد در مکتسـباتِ حس می آیـد. آنچه که حس، کسب کرده اگر همراه بـا قیـاس خفی شـود، تجربه می گردد. پس تجربه در مکتسباتِ حس می آید نه در فطریات. بر خلاف استقراء که گفته شد در فطریات می آید.

توجه کنید که این فرق بین اسـتقراء و تجربه در محل بحث است نه به طور مطلق. لذا اینکه بنده ـ اسـتاد ـ در ما نحن فیه بیان کردم « اسـتقراء مفید علم نیست » صحیح است و اینکه بنده ـ استاد ـ در دو جلسه ی قبل بیان کردم « استقراء، مفید علم است » صـحیح می باشـد. زیرا اسـتقراء، علم تنبیهی به مـا می دهـد ولی علم کسبی به مـا نمی دهـد چون همـانطور که توجه کردید مصـنف، استقراء را در فطریات جاری کرد لذا در سطر ۱۱ فرمود « و امـا الکائن بالاسـتقراء فان کثیرا من الاولیات ». اولیات در نزد ما حاضـر بودنـد و ممکن بود که ما از آنها غافل شـده باشـیم. این اسـتقراء می آید و ما را تنبیه بر وجود اولیات می کند نه اینکه اولیات را در ذهن ما حاضر کند.

ص: ۸۹

پس توجه کردید که استقراء مفید علم تنبیهی « یعنی برطرف کننده غفلت » است نه کسبی. بر خلاف تجربه که مفید علم کسبی است لذا این دو کلامی که گفتیم صحیح است یعنی « استقراء مفید علم است یعنی » مفیدِ علمِ اینگونه ای است و اگر الان می گوییم « استقراء مفید علم نیست » یعنی مفید علم کسبی نیست یعنی نسبت به آنچه که نمی دانستیم و جاهل بودیم اقدامی نمی تواند بکند جز اینکه ظن برای ما تولید کند ولی علمِ مورد غفلت را از غفلت، خالی می کند.

سوال: چرا مصنف استقراء را در فضای بدیهیات برده؟ استقراء اختصاص به بدیهیات ندارد در نظریات هم استقراء وجود دارد ولی ظن برای ما تولید می شود. در بدیهیات هم که استقراء جاری می شود علمِ حاصل، بدون غفلت ظاهر می شود تا تسامحا بتوان گفت استقراء مفید علم است. استقراء در همه جا جاری می شود و اختصاص به فطریات و بدیهیات ندارد چرا مصنف بحث را در بدیهیات برده است؟

جواب: توجه کنید که بحثِ مصنف این است که ما علم عقلی و تصدیق عقلی را از حس استخراج کنیم یعنی از ابتدا در بحث بدست آوردن علم است آن هم علم عقلی. استقرائی که می تواند علم به ما بدهد استقراء در فطریات است اما استقراء در باقی چیزها به ما علم نمی دهد و از محل بحثِ مصنف بیرون است. عنوانِ بحثِ مصنف این است « معقولات تصدیقی چگونه از حس بدست می آیند » همین که تعبیر به « معقولات تصدیقی » می کند یعنی « مظنونات » نباشد بلکه « معقولات » باشد یعنی علم را در همین جا اخذ می کند. جایی که استقراء علم می آورد، در بدیهیات می باشد لذا ناچار است که استقراء را مختص به بدیهیات کند. اگر بحث مصنف از ابتدا عام بود « یعنی عنوان بحث، عام بود » وقتی وارد جزئیاتِ بحث می شود آن را اختصاص به بدیهیات نمی داد.

ص: ۹۰

مصنف در ادامه ی بحث مثال به تجربه می زند که این مثال فارق بین تجربه و استقراء هم هست.

توضیح عبارت

و لیس کالاستقراء

تجربه مثل استقراء نیست و با استقراء فرق دارد. مصنف بیان فرق را با عبارت بعدی می کند.

فان الاستقراء لا یُوقع من جهه التقاط الجزئیات علما کلیا یقینیا و ان کان قد یکون منبها و اما التجربه فتوقع

عبارت را به اینصورت بخوانید « فان الاستقراء لا ـ یوقع علما کلیا و اما التجربه فتوقع علما کلیا » یعنی استقراء، ایقاع و ایجاب نمی کند علمِ کلیِ یقینی را ولی تجربه، ایقاع می کند.

« من جهه التقاط الجزئیات »: لفظ « التقاط » به معنای گرفتن و اخذ کردن و کسب کردن و بدست آوردن می باشد. یعنی از این جهت که جزئیات را التقاط می کند و می گیرد، ایجاد علم نمی کند. باید به آن، قیاسی ضمیمه شود که در اینصورت فقط التقاط جزئیات نمی باشد بلکه اگر التقاط جزئیات به ضمیمه قیاس بود در آنجا مفید علم است اما اگر التقاط جزئیات بود ولی در فطریات بود در آنجا هم مفید علم است ولی صرفِ التقاطِ جزئیات، افاده علم نمی کند لذا عبارتِ ــ من جهه التقاط الجزئیات ــ را به صورت قید می آورد و بیان می کند که از جهت التقاط جزئیات، مفید علم نیست ولی از جهات دیگر ممکن است که این استقراء، مفید علم بشود ».

« و ان کان قد یکون منبّها »: استقراء ایجاد علم نمی کند ولی ایجاد تنبیه می کند.

« اما التجربه فتوقع »: تجربه، ایجاد علم می کند.

ص: ۹۱

تـا اینجـا مصـنف بیـان کرد که این تفـاوت بین اسـتقراء و تجربه وجود دارد که اسـتقراء مفیـد علم نیست ولی تجربه مفیـد علم هست.

نکتـه: اولیـاتِ تصـدیقی بر دو قسـم اسـت یکی اولیـاتی اسـت که مفردات و متصـوّراتش بـدیهی است دوم، اولیـاتی هست که مفردات و متصورّاتش فطری است. در صورتی که تصورش بـدیهی باشـد تصـدیقش آسـان است اما جایی که تصورش نظری باشـد تصـدیقش سـخت است مرحوم خواجه اینگونه مثال می زنـد: « الممکن یحتاج الی العله التامه ». این، یک مطلب بـدیهی است امـا در عین بـدیهی بودنش خیلی ها آن را انکار کردنـد علتش این است که اطراف یعنی موضوع و محمول را نتوانسـتند تصور کننـد. یعنی نتوانسـتند معنای « ممکن » و « علت تامه » را بفهمند. پس گاهی از اوقات، تصدیقِ قضـیه، بدیهی است ولی تصـوراتش نظری است در اینجـا نمی تـوان گفت غفلت حاصـل نمی شود. در جاهـایی که متصوَّر بـدیهی است و تصـدیق هم بـدیهی است گاهی غفلت عارض می شود تا چه رسـد به اینجا که تصور، فطری و تصـدیق، بدیهی است که در اینجا غفلت به راحتی حاصل می شود.

نکته: در فصل ۹ از مقاله اول فرق بین تجربه و استقراء مطرح شد.

خلاصه: بحث در این بود که چگونه معقول از محسوس کسب می شود؟ بیان شد که یکبار معقولِ تصوری مطرح می شود که چگونه از محسوس بـدست آمده و یکبار معقولِ تصدیقی مطرح می شود که چگونه از محسوس بدست آمده. معقول تصوری فقـط بـا یـک راه از محسوس بـدست می آیـد که توضیـح آن گـذشت. امـا معقول تصـدیقی به یکی از چهـار راه می توان از محسوس بدست آورد که سه راه آن بیان شد. به راه چهارم که تجربه است رسـیدیم. یعنی محسوس ها مکرراً حس شوند بعداً با تکرر حس، حکم شود این حکم، مسـتفاد از تجربه است و تجربی می باشد. پس به تصدیق عقلی از ناحیه ی حس رسیدیم. در استقراء هم همین وضع وجود دارد یعنی جزئیاتی احساس می شود بعداً عقل، این جزئیات را تبدیل به کلیات می کرد و این کلیات را رسیدگی می کرد و یک حکم کلی صادر می کرد.

ص: ۹۲

بیان فرق استقراء و تجربه: مصنف می فرماید بین این دو، دو فرق وجود دارد. فرق اول را بالصراحه ذکر می کند و فرق دوم را هم با اشاره بیان می کند.

فرق اول: تجربه می تواند ایجاد علم کند « یعنی موقِع علم است » چون همراه با قیاس خفی است ولی استقراء نمی تواند ایجاد علم کند « یعنی موقِع علم نیست » بلکه تولید ظن می کند چون خالی از قیاسِ خفی است.

فرق دوم: استقراء همانطور که گفته شد در امور بدیهی حاصل می شود اما تجربه اختصاص به امور بدیهی ندارد. همانطور که در جلسه قبل اشاره شد در مکتسباتِ حس می آید. آنچه که حس، کسب کرده اگر همراه با قیاس خفی شود، تجربه می گردد. پس تجربه در مکتسباتِ حس می آید نه در فطریات. بر خلاف استقراء که گفته شد در فطریات می آید.

سوال: چرا مصنف استقراء را در فضای بدیهیات برده؟

جواب: بحثِ مصنف این است که ما علم عقلی و تصدیق عقلی را از حس استخراج کنیم یعنی از ابتدا در بحث بدست آوردن علم است آن هم علم عقلی. استقرائی که می تواند علم به ما بدهد استقراء در فطریات است اما استقراء در باقی چیزها به ما علم نمی دهد و از محل بحثِ مصنف بیرون است.

ادامه بیان راه چهارم « یعنی تجربه » برای بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه بدست آوردن معقول تصدیقی از محسوس/ بیان نحوه تجرید موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس استفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۲۷

ص: ۹۳

.Your browser does not support the audio tag

موضـوع: ادامه بیـان راه چهـارم « یعنی تجربه » برای بـدست آوردن معقـول تصـدیقی از محسـوس/ بیـان نحوه بـدست آوردن معقول تصـدیقی از محسوس/ بیان نحوه تجریـد موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس اسـتفاده می شود/ فصـل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

بل التجربه مثل ان یری الرائی و یحس الحاس اشیاء من نوع واحد یتبعها حدوث فعل او انفعال (۱) (۲)

مصنف تجربه را توضیح می دهند و آن را به دو قسم تقسیم می کنند. تجربه با استقراء فرق داشت و فرقش بیان شد. معلوم شد که اسـتقراء فقـط جسـتجوی محسوسـات است ولی تجربه، جسـتجوی محسوس به همراه قیـاس خفی است و همـان قیاس خفی است که عقل ما را مطمئن می کند به اینکه دریافتش، دریافت صحیحی است. مصنف می فرماید گاهی ما شی یا اشیائی که از نوع واحد هستند را مکرراً حس می کنیم و بعد در همه آنها فعل یا انفعالی یافت می شود حکم می کنیم که این فعل یا انفعال به خاطر سببی که مربوط به ذات این شیء است انجام گرفته است و چنین نیست که امرِ اتفاقی باشد و منشاء ذاتی نداشته باشد مثلا فرض کنید چند بار سقمونیا مورد استفاده قرار می گیرد می بینیم صفرا را رقیق می کند یعنی این فعل از آن چند بار دیده می شود می فهمیم که این فعـل یا توانایی این فعل، امری ذاتی برای سـقمونیا است و چنین نیست که اتفاق افتاده باشـد بلکه به مقتضای ذاتش است. مراد از ذاتی، در مقابل اتفاقی است نه اینکه مراد از ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی است. پس مراد از « ذاتی » یعنی مسـتند به ذات است نه اینکه اتفاق افتاده باشد. چیزی که مستند به ذات است از ذات، رها نمی شود لذا عقل حکم کلی می کنـد و می گویـد این ذات همیشه اینچنین فعلی را در پِی دارد. اگر اتفاقی بود می گفت این ذات شایـد این فعل را در پِی داشـته باشـد و حکم کلی صـادر نمی کرد یا می گفت بعض اوقات این فعل را در پِی دارد ولی چون حس کرده که این فعل، ذاتیِ این شـیء است حکم کلی صادر کرده و گفته هر گاه که این شـیء حاصل شود « یعنی سقمونیا نوشیده شود » این فعل « که عبارت از تسـهیل صـفرا می باشـد » اتفاق می افتـد. ملاحظه می کنید که در تجربه، جزئیاتی حس می شود که از یک نوع هسـتند و همه آنهـا را می بینیم که فعلی انجـام می دهنـد در اینصورت حکم کلی صـادر می شود که این فعل، ذاتی این شـیء است و چنین نیست که اتفـاق حاصـل شـده باشـد زیرا اگر اتفـاقی باشـد گاهی تخلف می کنـد ولی می بینیم تخلف نکرد می فهمیم که اتفاقی نبود بلکه ذاتی بود. مراد از اتفاقی این « نیست که گاهی واقع شود و گاهی واقع نشود بلکه این » است که بلا سببٍ حاصل شود یعنی سـببی که مربوط به ذات نیست بلکه یک سببِ اتفاقی، این کار را انجام دهـد. مراد از ذاتی این اسـت که وقتی عقل ما چند بار دید که این فعل از این نوع صادر شد می فهمد که این فعل، ذاتی نوع است « یعنی اینچنین نیست که از بیرون به این نوع داده شود تا گاهی عامل بیرونی بیاید و این امر را بدهد و گاهی هم نیاید و این امر را ندهد » در اینصورت هر گـاه ذات باشـد این فعل هم بـدنبالش است چنین امری، کلی می شود یعنی می توان گفت این ذات، این خاصـیت را دارد. اما اگر اتفاقی باشد نمی توان گفت این ذات، این خاصیت را دارد. بلکه باید گفت این ذات به همراه فلان عامل، این خاصیت را دارد. و آن فلان عامل گاهی می آید و گاهی نمی آید. پس این خاصیت هم گاهی می آید و گاهی نمی آید.

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۱۸، ناشر: فکر روز.
۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۳، س۱۸، ط ذوی القربی.

بیان مثال: هر گاه درجه ی برودت هوا به صفر برسد آب یخ می زند. از طرف برودت گفته می شود که این فعل را دارد اما از طرف آب گفته می شود که این انفعال را دارد. یعنی اگر بگوییم آب با این برودت یخ می زند، بیانِ انفعالی می شود و اگر بگوییم برودت، منجمد می کند بیانِ فعلی می شود. ولی در هر دو به این نتیجه رسیدید که که ذاتیِ سرما این است که اینچنین تاثیر می کند و ذاتیِ آب این ست که اینچنین اثری بپذیرد این که ذاتی می باشد عوض نمی شود. اگر ذاتی شد دائمی می شود در مقابلش امر اتفاقی است که دائمی نیست.

خلاصه: مصنف تجربه را توضیح می دهند و آن را به دو قسم تقسیم می کنند. تجربه با استقراء فرق داشت و فرقش بیان شد. معلوم شد که استقراء فقط جستجوی محسوسات است ولی تجربه، جستجوی محسوس به همراه قیاس خفی است. مصنف می فرماید گاهی ما شی یا اشیائی که از نوع واحد هستند را مکرراً حس می کنیم و بعد در همه آنها فعل یا انفعالی یافت می شود حکم می کنیم که این فعل یا انفعال به خاطر سببی که مربوط به ذات این شیء است انجام گرفته است و چنین نیست که امرِ اتفاقی باشد و منشاء ذاتی نداشته باشد در اینصورت هر گاه ذات باشد این فعل هم بدنبالش است چنین امری، کلی می شود یعنی می توان گفت این ذات، این خاصیت را دارد. اما اگر اتفاقی باشد نمی توان گفت این ذات، این خاصیت را دارد. بلکه باید گفت این ذات به همراه فلان عامل، این خاصیت را دارد. و آن فلان عامل گاهی می آید و گاهی نمی آید. پس این خاصیت هم گاهی می آید و گاهی نمی آید.

ص: ۹۵

بیان مثال: هر گاه درجه ی برودت هوا به صفر برسد آب یخ می زند. اگر بگوییم برودت، منجمد می کند بیانِ فعلی می شود. ولی در هر دو به این نتیجه رسیدید که که ذاتیِ سرما این است که اینچنین تاثیر می کند و ذاتیِ آب این ست که اینچنین اثری بپذیرد این که ذاتی می باشد عوض نمی شود. اگر ذاتی شد دائمی می شود در مقابلش امر اتفاقی است که دائمی نیست.

ادامه بیان راه چهارم « یعنی تجربه » برای بـدست آوردن معقول تصـدیقی از محسوس/ بیان نحوه بدست آوردن معقول تصـدیقی از محسوس/ بیان نحوه تجرید موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس اسـتفاده می شود/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضـوع: ادامه بیـان راه چهـارم « یعنی تجربه » برای بـدست آوردن معقـول تصـدیقی از محسـوس/ بیـان نحوه بـدست آوردن معقول تصـدیقی از محسوس/ بیان نحوه تجریـد موجودات مادی/ در کشف معقولات چگونه از حس اسـتفاده می شود/ فصـل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

بل التجربه مثل ان یری الرائی و یحس الحاس اشیاء من نوع واحد یتبعها حدوث فعل او انفعال (۱) (۲)

بحث در این بـود که بـا حـواس خودمـان چیزی را درک می کنیم سـپس فرد دیگر از همـان نوع را بـا همین حواس درک می کنیم. اگر دیدنی باشد آن را می بینیم و اگر شـنیدنی باشد می شنویم و هکذا. سپس فعل یا انفعالی از این افراد محسوس یافت می شود و اوائل فکر می کنیم شایـد این صدور فعل یا حصول آن انفعال اتفاق بوده. بعداً که تکرار می کنیم عقل ما حکم می کنـد که این اثر یـا آن تـأثّر، اتفـاقی نبوده. اگر می خواست اتفاقی باشـد تکرار نمی شـد بلکه ذاتی شـیء است یعنی مربوط به خود شـیء است. اینطور نیست که به خاطر اتفاق پیش آمـده باشد. در اینصورت انتظار داریم در موارد دیگر که این محسوس حس شـد آن اثر یـا تـأثر هم همراهش باشـد و همینطور هم هست. مثـال به سـقمونیا زده شـد که فعلِ تبریـد را دارد و این اثر همیشه همراهش هست. یا مغناطیس، اثرش همیشه جـذب است یعنی وقتی آهن ربا را دیـدیم که آهن را جـذب کرد ابتدا فکر می کنیم اتفـاقی است مرتبه ی دوم و سوم هم ممکن است فکر کنیم که اتفـاقی است ولی بالاخره بعـد از تکرار عمل می بینیم که اتفـاقی نیست. مطمئن می شویم که مربوط به خود آهن ربـاست. می فهمیم که در آهن ربا خاصـیتی وجود دارد « حال آن خاصـیت، جزء ذات است یا بیرون از ذات است مربوط به همین ذات می باشـد » که هر گاه آهن ربا می آید این خاصـیت هم هست. این دو مثالی که بیان شـد هر دو برای « فعل » بودند یعنی افرادِ آهن ربا که متماثل بودند تجربه کردیم و از همه ی آنها این تاثیر جـذب دیـده شـد. یا افراد سـقمونیا تجربه شدند و حس کردیم از همه ی آنها این فعل که عبارت از تبرید است دیده شد.

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۱۸، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۳، س۱۸، ط ذوی القربی.

گاهی از اوقات هم ما افراد را حس می کنیم و انفعالی از آنها می بینم نه فعل، این هم تجربه است. مثلا فرض کنید آهن در کنار حرارت گذاشته می شود یکبار می بینیم منبسط شد. بار دوم در کنار حرارت گذاشته می شود می بینیم منبسط شد. بالاخره بعد از تکرار عمل روشن می شود که آهن نسبت به حرارت، انفعالی نشان می دهد. حکم می کنیم به اینکه آهن نسبت به حرارت، منفعل است. به این، تجربه می گویند. مثال دیگر این است: آب نسبت به برودت تبدیل به یخ می شود. آن درجه برودت، فاعل است و این آب، منفعل است هم فاعلیتِ برودت، تجربه می شود هم انفعالیتِ آب، تجربه می شود. پس توجه می کنید در هر جا افراد مماثلی حس شدند و در تمام احساساتمان آنها را واجد فعل یا انفعالی یافتیم حکم می کنیم که این فعل و انفعال، ذاتیِ این امر محسوس اند و چنین نیست که اتفاقی باشند.

در این کاری که انجام شد، ملاحظه کنید که احساسِ مکرر انجام شد یعنی مثلا سقمونیا بارها تجربه و احساس شد آهن هم همینطور. پس احساس های مکرر در تجربه وجود داشت اما در آخر بیان کردیم این خاصیت، ذاتیِ این شیءِ محسوس است و اتفاقی نیست زیرا اگر اتفاقی بود دوام پیدا نمی کرد در حالی که می بینیم دائماً این تاثیر یا تأثر حاصل است. پس کشف می کنیم که اتفاقی نیست. توجه می کنید که علاوه بر اینکه محسوسات، تجربه می شوند این نظر هم داده می شود که این خاصیت، ذاتی است و اتفاقی نمی باشد زیرا امر اتفاقی، دوام پیدا نمی کند. این نظری که داده می شود در واقع قیاس است. همان قیاس خفی می باشد که به محسوسات مکرره ضمیمه شده و استقراء را تبدیل به تجربه کرده و الا اگر این قیاس خفی ضمیمه نمی شد، فقط محسوسات استقراء شده بودند. وقتی قیاس خفی ضمیمه می شود آن استقراء تبدیل به تجربه می شود. قبلاً بیان کردیم که اینطور نیست که ما به دلخواه خودمان قیاس خفی را ضمیمه کنیم و استقراء را تجربه کنیم. شخص دیگری به دلخواه خودش قیاس خفی را ضمیمه نکند و استقراء را به حالت استقراء بگذارد و نگذارد که استقراء تبدیل به تجربه شود چون این در اختیار ما نیست. باید بررسی کرد موضع آیا موضعی می باشد که اینچنین حکمی را می پذیرد که قیاس خفی الحاق شود یا نمی پذیرد. در مثال سقمونیا دیدیم که پذیرفت ولی در یک جایی ممکن است نپذیرد مثل مثال به جنباندنِ حیوان، فک اسفل خودش را در هنگام غذا خوردن. این معلوم نمی شود که ذاتی است مگر اینکه تمام حیوانات استقراء شود و تخلف هم دیده نشود تا بتوان حکم به ذاتی بودن کرد.

نکته: استقراء مقابل قیاس و قسیمِ قیاس است استقراء و تمثیل و قیاس سه قسم از اقسام حجت هستند و هیچکدام با هم جمع نمی شوند. استقراء تام در قالب قیاسِ مقسَّم ریخته می شود « بعضی ها مقسِّم بالکسر خواندند ».

توضیح عبارت

بل التجربه مثل ان یری الرائی و یحس الحاس اشیاء من نوع واحد یتبعها حدوث فعل او انفعال

« بل » اضراب از گذشته است کانّه کسی می گوید تجربه همان استقراء است. مصنف می فرماید تجربه، استقراء نیست بلکه تجربه مثل این است که رائی ببیند « اگر آن امر مجرّب، مرئی باشد » یا حس احساس کند « اگر آن امر مجرّب، حس کردنی باشد ». اما این رائی و حساس باید اشیائی را از نوع واحد ببینند یا حس کنند اشیایی که فعل از آنها صادر شد یا انفعالی در آنها حاصل شد در اینصورت حکم می کنند به اینکه این اشیاء، این فعل را صادر می کنند یا این انفعال را دارا می شوند.

فاذا تکرر ذلک کثیراً جدا حکم العقل ان هذا ذاتی لهذا الشیء و لیس اتفاقیا عنه فان الاتفاق لا یدوم

عبارت « لیس اتفاقیا فان الاتفاق لا یدوم » اشاره به قیاس خفی دارد.

ترجمه: وقتی این « احساسِ محسوسات و مجربات » تکرار شد خیلی زیاد، عقل حکم می کند که این « اثری که دیدید » ذاتی این شیء است و اتفاقی از این شیء نیست.

و هذا مثل حکمنا ان حجر المغناطیس یجذب الحدید و ان السقمونیا تسهل الصفراء

« هذا »: اینچنین تجربه ای که از آن تاثیر فهمیده می شود.

ص: ۹۸

و من هذا الباب ان یکون شیء یتغیر من حاله الذی بالطبع لاقتران شیء آخر معه و وصوله الیه

و « وصوله » عطف بر « اقتران » است.

مراد از « شیء » مثلا آهن باشد و مراد از « یتغیر من حاله » مثل انقباض باشد.

سقمونیا حرارتی را که باعث منجمد شدن صفرا است از بدن اخراج می کند و با اخراج حرارت، تبرید ایجاد می کند یعنی بدن را خنک می کند و بر اثر خنک شدن بدن، صفرا دوباره به حالت رقتِ خودش بر می گردد و تسهیل یعنی ترقیق می شود و الا سقمونیا مبرد نیست بلکه رافع حرارت است.

ترجمه: از این بابِ « تجربه » این است که شیئی « مثل آهن » تغییر کند از حالی که برایش بالطبع حاصل بود « آهن، بالطبع منقبض است و آب، بالطبع سیال است ولی این دو از حالی که دارند طبعا تغییر کنند » به خاطر اینکه شیء دیگری با این جسم همراه شده « مثلاـ با آهن، حرارت همراه شده و با آب، برودت همراه شده که باعث انفعال آهن و آب می شود » و به خاطر وصولِ این شیء به آن جسم « یعنی نه تنها مقرون شدند بلکه باید واصل شود تا بتواند اثر بگذارد ».

و لا یمکن عند العقل ان یکون تغیره بذاته

ممکن نیست تغیّر این جسم، بذاته باشد و مثلا آهن خودبخود منبسط باشد یا آب، خودبخود یخ شود.

فیحکم ان السبب هو الواصل الیه و خصوصا اذا تکرر

ضمیر « یحکم » به « عقل » بر می گردد.

ص: ۹۹

ترجمه: عقل حکم می کند که سبب آن انفعال و فعل « مثلا سبب انبساط آهن » همان قوه ای است که به آن شیء « مثلا آهن » واصل شده خصوصا زمانی که این احساس تکرار شود سبب، بهتر واصل می شود و بدست می آید.

فهذه الانواع تفید بالحس علوما کثیره

تا اینجا چهار وجه ذکر شد بر اینکه علمِ تصدیقی عقلی از حس استفاده می شود. یک وجه هم برای علم تصوری عقلی از حس بیان شد. الان مصنف می فرماید « هذه الانواع » یعنی این چهار وجه، علم کثیری به ما می دهد ولی بالحس است یعنی به توسط حس به ما می دهد. در نسخه ی پاورقی آمده « فهذه الوجوه تستفید بها من الحس علوما کثیره » که به جای « الانواع » لفظ « الوجوه » آمده است. این نشان می دهد که مراد از « الوجوه » همان لفظ « وجوه اربعه » در صفحه **۲۲۲** سطر ۱۷ است. پس معنای عبارت این می شود: این چهار راه برای بدست آوردن معقول از محسوس است.

استاد: بنده _ استاد _ احتمال قوی می دهم که مراد از « هذه الانواع »، « هذه الوجوه » نباشد بلکه مراد، انواعی است که در تجربه می باشد نه هر چهار وجه، بلکه فقط یک وجه مراد است که دارای انواعی بود. یک نوعِ آن تاثیر را نشان می داد و نوعِ دیگر، تأثّر را نشان می داد. شاهد بر این مطلب این است که مصنف در ادامه می فرماید « و مبادئ العلوم کثیره و التجربه منها » یعنی مبادی علوم زیادند و تجربه هم مبادی علوم را به ما می دهد. پس معلوم می شود که تجربه از طریق حس، علوم کثیره را به ما می دهد. پس مراد از « فهذه الانواع » انواع تجربه است چون هنوز بحثِ تجربه تمام نشده است. بعداً در سطر **۹** می فرماید « فهذه هی الانحاء التی لاستفاده العقل علما تصدیقیا » یعنی از اینجا شروع می کند به بیان کردن این مطلب که وجوه گذشته، مبادی علوم را اثبات می کنند و به سایر علوم فایده می رسانند چون موضوعِ این علوم را باید فلسفه تعیین کند.

ص: ۱۰۰

و مبادئ العلوم کثیره و التجربه منها

مصنف می فرمایـد این انواع از طریق حس به ما علوم کثیره می دهند و مبادی علوم کثیره است و تجربه از جمله ی این مبادی است. پس بسیاری از مبادی علوم به توسط همین تجربه ثابت می شود.

فان فیها اختلاط استقراء حسی بقیاس عقلی مبنی علی اختلاف ما بالذات و ما بالعرض

به چه علت تجربه از مبـادی علوم است و یقین می بخشـد؟ به خاطر اینکه در تجربه دو چیز بکار می آیـد یکی اسـتقراءِ حسـی است و دیگری قیاسِ عقلی است که کمک می کند این اثری که دیده شده اتفاقی نبوده است.

ترجمه: در تجربه اختلاطِ اسـتقراء است که اسـتقراء این صـفت دارد که با حس انجام می شود به وسیله قیاسی که عقل تشکیل می دهد. این استقراءِ حسی مبنی بر این است که « ما بالذات » با « ما بالعرض » فرق دارد « مراد مصنف از _ ما بالذات _ امری است که مربوط به خودش است و مراد از _ ما بالعرض _ امری است که مربوط به خودش نیست بلکه اتفاق حاصل می شود.

و ان الذی بالعرض لا یدوم و قد اشرنا الی بیان هذا فیما سلف

و مبنی بر این است که عرض، دائمی نیست « یعنی آن اثر و تـاثیری که بالعرض است، باقی نمی مانـد » لـذا در اینجا برای بقاء باید بدنبال ما بالذات برویم. از اینجا نتیجه گرفته می شود که می توان از بحث استقراء وارد بحث تجربه شد.

فهذه هی الانحاء التی لاستفاده العقل علما تصدیقیا بسببٍ من الحس

ص: ۱۰۱

مصنف می فرماید چهار راه داریم که معقولاتِ تصدیقی از محسوس بدست می آید و یک راه بود که معقولاتِ تصوری از محسوس بدست می آید. پس توجه می کنید که بسیاری از این علم ها از محسوس و حس بدست می آید. از اینجا حکم می شود به اینکه کسی که فاقد حسی باشد به همان اندازه که فاقد حس است از علم، محروم می باشد.

ترجمه: این چهار راه که گفتیم انحائی هستند برای استفاده عقل، علم تصدیقی را « یعنی اگر عقل بخواهد علم تصدیقی ـ یعنی علم تجربی و یقینی ـ را بدست بیاورد باید از این انحاء استفاده کند اگر این انحاء نباشند علم تصدیقی بدست نمی آورد و احتمال دارد علمی هم که بدست آورده، اتفاقی باشد » به سببی از حس « یعنی سببِ حسی باعث می شود که عقل، این تصدیق را بکند و آن کشف علمی را داشته باشد ».

بحسب ما حضرناه الآن و قد ذکرنا نوعا من استفاده العلم التصوری بسببه

ضمیر « بسببه » به « حس » بر می گردد.

سوال می شود که آیا همین ۴ راه وجود دارد و بیشتر از آن نیست؟ مصنف می فرماید این چهار راه همان است که نزد ما حاضر است. و قبلا هم درباره علم تصوری بحث شد که می توان از طریق حس آن را استفاده کرد.

فاذن کل فاقد حس مّا فانه فاقد لعلم مّا و ان لم یکن الحس علما

تا اینجا معلوم شد که خیلی از علوم از طریق حس استفاده می کند. پس اگر کسی حاسه ی مربوط به علم حسی را نداشت. این مراحل را نمی تواند بگذراند قهراً از علم، محروم می شود. مصنف نتیجه می گیرد که هر کسی که فاقد یک حسی بود یک نوع علمی را هم فاقد خواهد بود.

ص: ۱۰۲

« و ان لم یکن لحس علما »: نمی گوییم حس، علم است بلکه حس، وسیله ی علم می شود. لذا اگر نباشد علم هم حاصل نمی شود.

تـا اینجـا عنوان اول فصل « یعنی فی ذکر کیفیه انتفاع النفس بالحس فی المعقولات و ذکر المفردات من المعانی التی تکتسب » یعنی مفرداتی که کسب می شوند ذکر کردید و اینکه چگونه نفس از عقل استفاده می کند هم بیان گردید. مطلب دیگر باقی مانده که در « ترکب الاول منها » است یعنی درباره ی این است که چگونه می توان اولین ترکیب را از مفردات تحصیل کرد و قیاس، تشکیل داد. و اگر قیاس تشکیل شد چگونه می توان این قیاس را به اجزائش منحل کنید.

خلاصه: بحث در این بود که با حواس خودمان چیزی را درک می کنیم سپس فرد دیگر از همان نوع را با همین حواس درک می کنیم. سـپس فعـل یا انفعالی از این افراد محسوس یافت می شود و اوائل فکر می کنیم شایـد این صـدور فعل یا حصول آن انفعـال اتفاق بوده. بعـداً که تکرار می کنیم عقل ما حکم می کنـد که این اثر یا آن تأثّر، اتفاقی نبوده. اگر می خواست اتفاقی باشـد تکرار نمی شد بلکه ذاتی شـیء است یعنی مربوط به خود شـیء است. در اینصورت انتظار داریم در موارد دیگر که این محسوس حس شد آن اثر یا تأثر هم همراهش باشد و همینطور هم هست. مثال به سقمونیا زده شد که فعلِ تبرید را دارد و این اثر همیشه همراهش هست. این مثالی که بیان شد برای « فعل » بود.

ص: ۱۰۳

گـاهی از اوقـات هم مـا افراد را حس می کنیم و انفعالی از آنها می بینم نه فعل، این هم تجربه است. مثلا فرض کنیـد آهن در کنـار حرارت گذاشـته می شود یکبـار می بینیم منبسـط شـد. بـار دوم در کنـار حرارت گذاشـته می شود می بینیم منبسط شـد. بالاـخره بعـد از تکرار عمـل روشن می شود که آهن نسـبت به حرارت، انفعـالی نشـان می دهـد. حکم می کنیم به اینکه آهن نسبت به حرارت، منفعل است. به این، تجربه می گویند.

در این کاری که انجام شـد، ملاحظه کنیـد که احساسِ مکرر انجام شد. پس احساس های مکرر در تجربه وجود داشت اما در آخر بیان کردیم این خاصیت، ذاتیِ این شیءِ محسوس است و اتفاقی نیست زیرا اگر اتفاقی بود دوام پیدا نمی کرد. توجه می کنید که علاوه بر اینکه محسوسات، تجربه می شوند این نظر هم داده می شود که این خاصیت، ذاتی است و اتفاقی نمی باشد زیرا امر اتفـاقی، دوام پیـدا نمی کنـد. ایـن نظری کـه داده می شـود در واقـع قیـاس اسـت. همـان قیـاس خفی می باشـد کـه به محسوسات مکرره ضمیمه شده و استقراء را تبدیل به تجربه کرده.

بیان انحلال قیاس/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان انحلال قیاس/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و لما کان کل قیاس مولفا من حدود ثلاثه (۱) (۲)

در این فصـل دو عنوان وجود داشت. یکی این بود که چگونه برای بـدست آوردن معقولاـت از حواس کمک گرفته می شود. توضیـح این بحث بیان شـد. الان می خواهـد وارد عنوان دوم بشود. عنوان دوم این است که قیاس چگونه ترکیب شـده و وقتی بخواهید آن را تحلیل کنید به چه چیزهایی تحلیل می شود؟ این، دو مطلب نیست که کسی بگوید تحلیل قیاس با ترکیب قیاس فرق می کنـد بلکه یـک مطلب مراد است و آن، انحلال قیاس است. ترکیب هم اگر ذکر می شود به خاطر این است که راهنما برای انحلاـل شود. یعنی وقـتی فهمیـده می شود قیـاس از چه چیز ترکیب شـده می یـابیم که در وقت انحلاـل به چه چیز منحل کنیم. پس بحث فعلی در انحلال قیاس و تحلیل آن است.

ص: ۱۰۴

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۱۹، ناشر: فکر روز.
۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۴، س۱۲، ط ذوی القربی.

مصـنف بیان می کند که قیاس به چه چیزهایی تحلیل می شود « بیان می کند به صـغری و کبری تحلیل می شود » بعداً آنچه را که قیـاس به آن منحـل می شود « یعنی صغری و کبری » را بـا نگاه ثانی، نگاه می کنـد و می گویـد این را هم می توان منحل کرد. انحلال تا جایی ادامه پیدا می کند که دیگر حد وسط پیدا نشود.

پس قیاس در ابتدا منحل به دو قضـیه می شود که دارای سه حد است که عبارت از اصـغر و اکبر و اوسط می باشد. دوباره می

گوید می توان به آن دو قضیه توجه کرد و آن را منحل به حد اصغر و حد اکبر و حد اوسط کرد تا به جایی برسی که قضیه، بدیهی باشد و منحل به سه تا نشود بلکه فقط موضوع و محمول دارد و حد وسط ندارد.

سوال این است که آیا به چنین قضیه ای که حد وسط نداشته باشد می توان رسید؟ برای جواب دادن به این سوال نیاز به یک بحث مستقل است که مصنف وارد این بحث می شود. مصنف می فرماید قبل از ورود در این بحث، باید مطلبی را که قبلا بیان کردم، تکرار کنم و آن این است: این محمول که برای موضوع ثابت می شود آیا بالذات « یعنی بی واسطه » ثابت می شود یا بالعرض « یعنی با واسطه » ثابت می شود؟ اگر با واسطه ثابت شود، حد وسط آورده شده است و اگر بی واسطه ثابت شود، حد وسط آورده نشده است. پس باید دقت کرد که در ابتدا چه چیزی محمولِ بالذات است و چه چیزی محمولِ بالعرض است. اگر محمول بالذات را پیدا کردید قضیه، منحل نمی شود ولی اگر محمولِ بالعرض را پیدا کردید قضیه، منحل می شود.

ص: ۱۰۵

توضیح بحث: قیاس از سه حد ترکیب می شود که عبارت از اصغر و اکبر و اوسط است. ولی در موجبه این سه به یک نحوه می آیند در سالبه به نحو دیگری می آیند. هم در موجبه و هم در سالبه، یک حد که اسمش حد اوسط است برای اصغر ثابت می شود. « حد اوسط » را « حد ثالث » می نامیم و « حد اصغر » را « حد ثانی » می نامیم « حد اکبر » را هم « حد اول » می نامیم. در هر قیاس، حد ثالث که اوسط است را برای حد ثانی که اصغر است اثبات می کنیم. حد اول یعنی اکبر را برای حد ثالث یعنی اوسط اثبات می کنیم و به توسط اینکه حد اول برای حد ثالث حاصل شده حد دوم برای حد ثالث هم اثبات می شود. یکبار دیگر می بینم حد اول از حد ثالث سلب شده است در اینصورت حد اول را از حد دوم هم سلب می کنیم.

توجه کردید که در هر دو قیاس، صغری موجبه گرفته شده است لذا گفتیم ثالث « یعنی حد وسط » را برای ثانی « یعنی حد اصغر » ثابت می کنیم پس همه جا صغری را موجبه گرفتیم. اما در کبری دو حالت درست شد. یا اکبر که اول است برای ثالث که اوسط است اثبات شد در اینصورت قیاس ما موجبه می شود یا سلب کردیم که قیاس، سالبه می شود یعنی ایجاب و سلب در کبری درست شد و به قیاس نسبت داده شد.

توجه کنید که این بیان ناظر به شکل اول است چون در شکل اول، صغری دائما موجبه است ولی در شکل های دیگر ممکن است صغری، سالبه باشد. پس مطلبی که الان توضیح داده می شود فقط ناظر به شکل اول است. در قیاسِ ایجابی در صغری، ثالث برای ثانی « یعنی حد وسط برای اصغر » ثابت می شود و در کبری، اول برای ثالث « یعنی حد اکبر برای حد وسط » ثابت می شود در نتیجه هم اول برای ثانی « یعنی حد اکبر برای حد اصغر » ثابت می شود اما در قیاس سلبی به اینصورت است که در صغری، ثالث برای ثانی « یعنی حد وسط برای اصغر » ثابت می شود و در کبری، اول از ثالث سلب می شود. و چون ثالث برای ثانی موجود است وقتی اول از ثالث سلب شد از ثانی هم سلب می شود. یعنی وقتی اکبر از اوسط سلب شد چون اوسط برای اصغر ثابت است این اکبر از اصغر هم سلب می شود در نتیجه، اول از ثانی سلب می شود.

ص: ۱۰۶

مصنف این مطالب را با این بیان، توضیح می دهد: در قیاسِ موجبه اینطور گفته می شود: شیئی موجود است برای ثانی « یعنی اکبر موجود است برای اصغر » زیرا که این شیء « که اکبر است » ثابت است برای ثالثی که آن ثالث برای ثانی موجود است. در قیاسِ سالبه اینگونه گفته می شود: شیئی از ثانی سلب می شود « یعنی اکبر از اصغر سلب می شود » زیرا این شیء از آن ثالث سلب شده لذا از ثانی هم که این ثالث برای آن ثابت است سلب می شود به عبارت دیگر چون اکبر از حد وسط سلب شده. پس از اصغری هم که حد وسط برایش ثابت است سلب می شود.

تا اینجا ترکیب قیاسی بیان شد حال اگر بخواهید این قیاسی که به اینصورت مرکب شده را منحل کنید حتما منحل به این سه « یعنی اصغر و اکبر و اوسط » می شود به عبارت دیگر منحل می شود به حد وسطی که برای اصغر ثابت است و اکبر یا برای او ثابت است یا از آن مسلوب است پس منحل به دو حد شد که این دو حد بر هم حمل می شوند یا از هم سلب می شوند. به عبارت دیگر به دو تا دو حدی منحل شد چون منحل به صغری « شد که دو حد دارد که حد ثالث و حد ثانی است » و کبری « که آن هم دو حد دارد که حد ثالث و حد اول است » شد. این دو حدی ها را می توان منحل کرد و اما اگر رسیدید به صغرایی و کبرایی که بدیهی است منحل نمی شود ولی اگر رسیدید به دو حدی « مثل اوسط و اصغر » که بر هم حمل شد ولی خود این دو، دارای حد وسط باشند چون نظری است نیاز به حد وسط دیگری دارد. لذا قیاس را منحل می کنیم تا آن حد وسط دیگر هم بدست بیاید همینطور اگر حد وسط دوم هم حمل بر اصغر شد و حد وسط سوم داشت قیاس را منحل می کنیم تا به حد وسط سوم برسیم تا بالاخره منتهی به قضیه ای بشویم که بدون حد وسط در اختیار ما قرار گرفته است.

ص: ۱۰۷

توضیح عبارت

و لما کان کل قیاس مولفا من حدود ثلاثه

جواب « لما » در سطر ۱۶ قوله « فلابد » می آید.

ترجمه: چون هر قیاسی از سه حد مولف شده « پس در وقت انحلال هم باید به همین سه حد منحل شود ».

« حدود ثلاثه »: « حد اول »، « اکبر » است که مصنف از آن تعبیر به « شی » می کند. « حد دوم »، « اصغر » است که مصنف از آن تعبیر به « ثانی » می کند « حد ثالث »، « اوسط » است که مصنف از آن تعبیر به ثالث می کند.

اما الموجب منه فانما یُبَیِّن ان شیئا مّا موجودٌ لثان لانه موجود لثالثٍ موجودٍ للثانی

ضمیر « منه » به « قیاس » بر می گردد و مراد از « الموجب منه » یعنی قیاس موجب. ضمیر « لانه » به « شیئا » بر می گردد.

ترجمه: اما موجَبِ از قیاس، پس « در نتیجه ی قیاس » بیان می کند شیئا مّا « یعنی اکبر » برای شیءِ ثانی « یعنی اصغر » ثابت است « اما چرا اکبر برای اصغر ثابت است؟ » چون آن شیء « که اول یعنی اکبر است » موجود است برای ثالث « یعنی حد وسط » که این ثالث این صفت دارد که موجود برای ثانی « یعنی اصغر » است « این عبارتِ مصنف نشان می دهد که صغری را موجبه گرفته و بحثش در شکل اول است و به شکل های دیگر نظر ندارد ».

و اما السالب فیبین ان شیئا غیر موجود لثان لانه غیر موجودٍ لثالثٍ موجودٍ للثانی

ص: ۱۰۸

ضمیر « لانه » به « شیئا » بر می گردد.

ترجمه: اما « قیاسِ » سالب پس « در نتیجه ی قیاس » بیان می کند که شیئی که اکبر است برای ثانی « یعنی اصغر » موجود « و ثابت » نیست زیرا آن شیء « که اکبر است » برای ثالث « یعنی اصغر » موجود نشده که این ثالث، این صفت دارد که برای ثانی « یعنی اوسط » موجود است.

و کذلک القیاس علی کل واحد من نسبه مابین حدین حدین.

تا اینجا قیاس منحل به سه حد شد که این سه حد، دو تا دو تا با هم ترکیب شده بودند یعنی اوسط با اصغر ترکیب شده بود و قضیه ای که صغری می باشد را تشکیل داده بود و اکبرش با اوسط ترکیب شده بود و قضیه ای که کبری می باشد را تشکیل داده بود. این دو حد دو حد که دو تا دو تا با هم هستند و اسم دو تای اول را با هم، صغری و اسم دو تای دیگر را کبری گذاشتیم، دوباره باید منحل کنیم یعنی ببینیم آیا این محمولی که در صغری برای موضوع هست با واسطه می باشد یا بی واسطه می باشد. اگر با واسطه است دوباره قیاسِ دومی تشکیل می شود که این صغری، نتیجه ی آن قیاس باشد و حد وسطی که برای نتیجه دادن این صغری وجود داشته را بدست بیاورید. یعنی قیاس را منحل کنید تا حد وسط دوم بدست آید. در کبری هم همین کار را کنید. بعد از اینکه حد وسطِ دوم پیدا شد دوباره صغری و کبرای جدیدی به وسیله ی همین حد وسط می توان تشکیل داد اگر قضیه، بدیهی شد دیگر ادامه داده نمی شود ولی اگر بدیهی نشد دوباره باید ادامه داد و حد وسط سوم پیدا کرد.

ص: ۱۰۹

ترجمه: و همچنین « منحل می شود » قیاسی که منعقد شده بر هر یک از دو نسبت یعنی نسبتی که در صغری و نسبتی که در کبری موجود است « یعنی قیاسی هم که بر این دو نسبت ـ یعنی صغری و کبری ـ منعقد شده را هم باید منحل کرد چون این دو نسبت ـ یعنی صغری و کبری ـ نظری است لذا از قیاسی بدست آمدند پس باید آن قیاس را هم منحل کرد تا وقتی که به صغری و کبرایی برسی که نظری نیستند و از قیاسی بدست نیامدند ».

« من نسبه ما بین حدین حدین »: نسبتی که بین حدین اول است یعنی نسبتی که بین اوسط و اصغر است و صغری را می سازد و نسبتی که بین حدین دوم است یعنی نسبتی که بین اکبر و اوسط است و کبری را می سازد. مصنف می فرماید نسبتِ بین دو حدین را بررسی کن اگر قیاسی بر آن اقامه شده آن قیاس را هم منحل کن.

ان کانت محتاجه الی وسط

این عبارت مربوط به « کذلک القیاس » است و نقطه ای که بعد از لفظ « حدین » گذاشته شده، صحیح نیست.

مصنف می فرماید انحلال قیاس زمانی است که اوسطی در میان باشد و قیاسی باشد که این صغری و کبری، نتیجه ی آن قیاس باشد و الا اگر اوسطی در میان نباشد و صغری و کبری، از قیاس گرفته نشده بودند بلکه بدیهی بودند انحلالِ قیاس های بعدی لازم نیست چون قیاس بعدی وجود ندارد.

ترجمه: « همچنین منحل کن قیاسِ بر تک تک این دو مقدمه ی صغری و کبری را » اگر این نسبت احتیاج به وسط دارد « اما اگر این نسبت که در صغری و کبری می باشد احتیاج به وسط ندارد یعنی قضیه، بدیهی است لازم نیست منحل کنید ».

ص: ۱۱۰

این عبارت عطف بر « محتاجه » است یعنی اگر این نسبت، مشکل است، احتیاج دارد که با قیاس، اشکالش را برطرف کند.

توجه کنید مراد از « مشکل » در اینجا به معنای « دارای اشکال » نیست بلکه به معنای « دارای سختی » است یعنی فهم آن سخت است و با واسطه، فهم آن آسان می شود. پس معنای عبارت اینگونه می شود که اگر این نسبت، مشکل باشد « یعنی فهم آن سخت باشد و احتیاج به واسطه داشته باشد برای رفع اشکال، واسطه را پیدا کن ».

« غریبه »: یعنی اگر این نسبت، نسبت بیگانه باشد « بیگانه یعنی نسبتِ بالذات نباشد اگر نسبتِ بالذات باشد، واسطه ندارد » در اینصورت باید واسطه ای بین این دو بیگانه باشد تا آن بیگانه را به این بیگانه برساند.

توجه کردید که عبارت « محتاجه » و « مشکله » و « غریبه » هر سه، یک معنا دارد ولی تعبیراتِ متعدد آورده تا مطلب را بهتر تفهیم کند.

فلابد من ان تنتهی الی مبادی و اصول موضوعه

این عبارت جواب برای « لما » در سطر ۱۲ می باشد.

ترجمه: چون هر قیاسی مولَّف از حدودِ ثلاثه می شود و موجَبَش به اینصورت است و سالبش به اینصورت است و بعد از انحلال هم می توان آن را منحل کنی اگر احتیاج به وسط بود » باید منتهی شوی در این انحلال ها به مبادی « یعنی قضایای بدیهی. چون قضایای بدیهی در هیچ جا حد وسط ندارند یعنی اینطور نیست که فقط در این علم خاص، حد وسط نداشته باشند بلکه در علم دیگر هم اگر بکار برده شوند حد وسط ندارند » و اصول موضوعه « یعنی قضیه ای که در این علم، دارای حد وسط نیست ولی در علم خودش حد وسط داشته و اثبات گردید. در این علم که خوانده می شود حواله به آن علمی داده می شود که اثبات شده.

ص: ۱۱۱

موجبهً او سالبهً

چه این مبادی، موجبه باشد چه سالبه باشد، چه این اصول موضوعه، موجبه باشد چه سالبه باشد.

لا محاله لا وسط لها علی الاطلاق او فی ذلک العلم

لفظ « لا محاله » تاکید برای « فلا بد » است.

عبارتِ « لا وسط لها علی الاطلاق او فی ذلک العلم » توضیح « مبادی و اصول موضوعه » و صفت برای آن است یعنی مبادی و اصول موضوعه ای که حد وسط برایش نیست یعنی احتیاج به حد وسط ندارند و این احتیاج به حد وسط نداشتن یا علی الاطلاق است که در اینصورت، مبادی می شوند یا در آن علم است که در اینصورت اصول موضوعه می شوند « توجه می کنید که لف و نشر مرتب است ».

و المبرهِن یاخذ المقدمات الاولی علی انها لا وسط لها علی احد الوجهین المذکورین

« مبرهِن »: یعنی کسی که می خواهد برهان اقامه کند.

اگر قضیه، مطلقا وسط ندارد مبرهِن باید این قضیه را به این اعتبار که وسط ندارد اخذ کند و اگر فی ذلک العلم، وسط ندارد و مبرهن باید به این اعتبار « که در این علم وسط ندارد » اخذ کند.

پس مبرهِن باید به مخاطب خودش تفهیم کند که این قیاس، از بدیهیات تشکیل شده و لذا هیچ جا وسط نمی خواهد یا از اصول موضوعه تشکیل شده و لذا در این علم وسط نمی خواهد اما در جای دیگر نیاز به وسط دارد و وسط ذکر شده است.

« المقدمات الاولی »: مراد، بدیهیات نیست بلکه مقدماتی که اولین قیاس از آن تشکیل می شود که یا بدیهیاتند یا اصول موضوعه اند.

ص: ۱۱۲

ترجمه: مبرهِن، مقدمات اُولی را اخذ می کند با این عنوان که وسط ندارد ولی وسط نداشتن بر یکی از دو وجه مذکور است « مراد از دو وجه مذکور، علی الاطلاق او فی ذلک العلم است ».

و ینحل آخره الی ما لا وسط له مطلقا و ان لم یکن فی ذلک العلم

در جایی که مبرهن، مقدمات را به عنوان اصول موضوعه اخذ کرده، در علم دیگر باید آن را منحل کند و به بدیهی برساند. اما در این علم، آن را منحل نمی کند. در این علم فقط می گوید « وسط ندارد ». پس در این قیاسی که از اصول موضوعه استفاده شده باید به بدیهیات رسید. نتیجه ای که گرفته می شود این است که در آخر الامر باید در هر قیاس به بدیهیات ختم کرد یعنی ختم کردن به اصول موضوعه کافی نیست مگر در همین علم و الا به طور مطلق کافی نیست

ترجمه: و آخر الامر « یا آخرِ قیاس » منحل می شود به چیزی که وسط ندارد مطلقا « یعنی اکتفا نشود به اینکه فقط در این علم، وسط ندارد، وقتی در علم دیگر رفتید آن را منحل کنید تا به قضیه ی بلا وسطٍ مطلقا، منتهی شود ».

« و ان لم یکن فی ذلک العلم »: این عبارت، تفسیر برای « مطلقا » است یعنی و لو در این علم وسط نداشته باشد بلکه در علم دیگر هم باید وسط نداشته باشد.

تا اینجا بیان شد که برهان به اینصورت است که باید منحل شود تا به بدیهی یا اصول موضوعه برسیم « که در مورد اصول موضوعه در این علم کاری به آنها نداریم ولی در علم خودش باید منحل به بدیهیات شود » اما در جدل و خطابه چگونه است؟ آیا باید منتهی به بدیهیات شوند؟ مصنف می فرماید لازم نیست. در آنها باید منتهی به مشهورات و مقبولات شوید چون آنها از مشهورات و مقبولات درست می شوند و به بدیهیات کاری ندارند ممکن است قضیه ای بدیهی نباشد ولی مشهور باشد و چون مشهور است اولین قضیه ای می شود که قیاسِ مشهوری یا قیاس خطابی از آن استفاده می کند. پس در مشهورات احتیاج نیست به اینکه قضیه را منحل کرد تا به بدیهیات برسیم بلکه به مشهورات و مقبولات برسیم کافی است.

ص: ۱۱۳

خلاصه: در این فصل دو عنوان وجود داشت. یکی این بود که چگونه برای بدست آوردن معقولات از حواس کمک گرفته می شود. توضیح این بحث بیان شد. الان می خواهد وارد عنوان دوم بشود. عنوان دوم این است که قیاس چگونه ترکیب شده و وقتی بخواهید آن را تحلیل کنید به چه چیزهایی تحلیل می شود؟ یعنی وقتی فهمیده می شود قیاس از چه چیز ترکیب شده می یابیم که در وقت انحلال به چه چیز منحل کنیم.

مصنف بیان می کند که قیاس به چه چیزهایی تحلیل می شود « بیان می کند به صغری و کبری تحلیل می شود » بعداً آنچه را که قیاس به آن منحل می شود « یعنی صغری و کبری » را با نگاه ثانی، نگاه می کند و می گوید این را هم می توان منحل کرد. انحلال تا جایی ادامه پیدا می کند که دیگر حد وسط پیدا نشود.

سوال: آیا به چنین قضیه ای که حد وسط نداشته باشد می توان رسید؟

جواب: برای جواب دادن به این سوال نیاز به یک بحث مستقل است و آن این است: این محمول که برای موضوع ثابت می شود آیا بالذات « یعنی بی واسطه » ثابت می شود یا بالعرض « یعنی با واسطه » ثابت می شود؟ اگر با واسطه ثابت شود، حد وسط آورده شده است و اگر بی واسطه ثابت شود، حد وسط آورده نشده است. پس باید دقت کرد که در ابتدا چه چیزی محمولِ بالذات است و چه چیزی محمولِ بالعرض است. اگر محمول بالذات را پیدا کردید قضیه، منحل نمی شود ولی اگر محمولِ بالعرض را پیدا کردید قضیه، منحل می شود.

ص: ۱۱۴

بیان چند نکته مربوط به کسب معقولات از محسوسات/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۶/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان چند نکته مربوط به کسب معقولات از محسوسات/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و الذین یقیسون اما علی الظن ــ و هم الخطابیون ــ او علی الرای المشهور ــ و هم الجدلیون ــ فلیس یجب ان ینتهی تحلیل قیاسهم الی مقدمات غیر ذوات وسط فی الحقیقه (۱) (۲)

بیان شد که این فصل مشتمل بر دو عنوان است:

۱ــ کسب معقولات به کمک محسوسات. بحث این گذشت.

۲ــ تحلیل قیاس. بحث این عنوان از جلسه قبل شروع شد. بعد از پایان جلسه قبل بعضی ها اشکالاتی بیان کردند تا جواب داده شود. این اشکالات مربوط به عنوان اول بحث است و باید در جلسه ی قبل مطرح شوند ولی الان مطرح می شود.

بحثی بود که چگونه معقولات از طریق احساس بدست می آید. مصنف بیان کرده بود همه ی معقولات از طریق احساس بدست نمی آیند بلکه بعضی از آنها از حواس گرفته می شود یعنی حواسِ ما مقدمتاً ادراک می کنند. پس آن ادراک، مقدمه برای ادراک عقلی قرار داده می شود. در موجوداتِ مجرد مثل ملائکه اگر تعقلی نسبت به آنها داشته باشیم این تعقل از احساس گرفته نشده است. در بعض امور وجدانی مثل گرسنگی و امثال ذلک « که حس نمی شوند بلکه وجدان می شوند » اگر صورت معقوله از اینها بدست آید تعقلِ ما از محسوسات گرفته نشده است. در مسائل منطقی مثل نوعیت و همچنین در بعضی مقولات فلسفی مثل امکان می توان گفت که معقولات از محسوسات گرفته نشده است. اما در موارد دیگر که تقریبا شاید اکثر معقولاتِ ما را تشکیل دهند، معقولات از محسوسات گرفته می شوند. این نظر مصنف بود. یعنی مصنف قبول دارد که در بعضی جاها نیاز به احساس نداریم در مواردی که احتیاج به احساس نداریم آیا از احساس استفاده می شود یا نه؟ شاید در بعض این امور، یک احساسی منشا برای این مطالب شده باشد مثلا برای اصطلاح نوع و جنس شاید بتواند گفت که در آن دور دورها از جزئیات استفاده کردیم و احساس کردیم و اینها را جمع کردیم و یک معنای جامعی بدست آوردیم و تعقل کردیم ولی لااقل در مثل مجردات و ملائکه مسلم است که تعقلِ ما احتیاج به احساس ندارد. پس الان به مواردی که احتیاج به احساس ندارد کاری نداریم می خواهیم بیان کنیم که این موارد وجود دارد که نیاز به احساس ندارد. اما لزومی ندارد که وارد صغریاتِ آن موارد بشویم.

ص: ۱۱۵

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۲۰، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۵، س۱، ط ذوی القربی.

اشکالاتی که مطرح می شود بعضی از آنها در مورد تصورات است و بعضی در مورد تصدیقات است یعنی در تصورِ معقول

که از تصورِ محسوس بدست می آید اشکال است یا در تصدیقِ معقول باز هم از تصور محسوس بدست می آید اشکال است. اشکالات به ترتیب ذکر می شود و جواب داده می شود. مصنف بیان می کند تصور معقول و تصدیق معقول هر دو از محسوساتِ تصوری گرفته می شوند چون محسوسِ تصدیقی نداریم یعنی حس در تصدیق دخالتی نمی کند مگر به عنوان مقدمه. بنابراین حس اگر دخالت می کند در تصورات عقلی است یا در مقدماتِ تصدیقات عقلی است.

بیان اشکالات در تصورات عقلی:

اشکال اول: مصنف فرمود « ما باید شیء را احساس کنیم و بعداً تجرید کنیم و بعد از تجرید، تعقلی برای ما حاصل می شود » مصنف نمی گوید « همان صورت مجرده، معقوله می شود » بلکه می گوید « تعقلی برای ما حاصل می شود » یعنی یک صورت معقوله افاضه می شود در حالی که آن صورتهای قبلی هنوز هست و باطل نشده و تبدیل نگردیده ولی نظر مصنف این است که وقتی شیئی احساس می شود با تمام عوارضِ خاصه اش احساس می شود مستشکلی اشکال می کند و می گوید اینچنین نیست که شیء با تمام عوارض خاصه احساس شود زیرا آنچه که احساس می شود فقط رنگ این شیء است اما قد و زمان و مکان و ارتباط آن با فلان پدر و فلان فرزند احساس نمی شود. پس اینچنین نیست که در حس و احساس، شیء با تمام عوارض احساس شود تا بعداً برای تعقل ناچار شویم این خصوصیاتِ حس شده، کنار گذاشته شود و تجرید گردد.

ص: ۱۱۶

جواب: اساس این اشکال اینست که نمی خواهد اشکال کند که معقول از محسوس گرفته نشده بلکه اشکال در خود محسوس رفته است که محسوس چه می باشد آیا محسوس عبارت از حقیقت شیء به همراه خصوصیات است یا محسوس این نیست؟ در خود محسوس گفته می شود که این خصوصیات، احساس نمی شوند و اخذ نمی شوند تا لازم باشد در معقول، تجرید شوند و کنار گذاشته شوند. مستشکل حرف خودش را تایید می کند و می گوید ما جوهر را با ادراک خودمان حس نمی کنیم. قد و اندازه و امثال ذلک هم احساس نمی کنیم فقط رنگ را احساس می کنیم بنابراین محسوسِ ما یعنی ملوّن. اما امور دیگر لحاظ نمی شود.

جواب که داده می شود این است که مشاء ادعا نکردند که ما محسوس را ابصار می کنیم بلکه گفتند محسوس را احساس می کنیم بله رنگ اگر فقط بخواهد احساس شود با بصر احساس می شود و اصطلاحا ابصار می شود اما بقیه چیزها با بصر دیده نمی شود بلکه با حس معلوم می شود اما آیا قد و ارتباط مکانی و زمانیِ این شیء هم با احساس بدست می آید؟ مثلا فرض کنید نرمی یا زِبریِ بدن یا این شیء، با لامسه بدست می آید. صوتِ آن با سامعه بدست می آید ولی رابطه ی پدر و فرزند با چه احساسی بدست می آید؟ اینها جزء خصوصیاتند که باید احساس شوند و بعداً در تجرید باید کنار گذاشته شود اینها به چه وسیله ای بدست می آیند؟

توجه کنید مراد از احساس، احساسِ ظاهری فقط نیست بلکه مراد احساسِ ظاهری و باطنی با هم است. مشاء، احساس ظاهری را مقدمه ی تعقل نمی داند بلکه می گوید احساس ظاهری با بستن چشم و از کار انداختن حواس باطل می شود. آن احساس باطنی است که می آید و تجرید می شود. پس حس باطنی هم در احساس کردن دخالت می کند و تنها این ۵ حسِ ظاهر نیستند. مهمترین حس باطنی، خیال است پس خیال دخالت می کند. آن امر وجدانی شاید در اختیار تخیل قرار بگیرد لااقل آثاری که نشان می دهد این شخص فرزند فلانی است احساس می شود. ممکن است گفته شود که مستقیما شنیده می شود که کسی می گوید این شخص فرزند من است. ما با سامعه می فهمیم. این فهم ما نسبت به این امور، مربوط به فهم جزئی می شود و یا خیال دخالت می کند یا واهمه دخالت می کند. در هر صورت در این امور جزئی، عقل نمی آید. حواس ما مشغول می شوند. توجه می کنید که وقتی یک موجودی دیده می شود اگر عقل نداشته باشیم تمام خصوصیاتش احساس می شد و لازم نبود که حتما ابصار شود. احساس می شد که بعضی به توسط حس ظاهری و بعضی به توسط حس ظاهری و باطنی و بعضی هم شاید به توسط حس باطنی باشد. لذا اینطور نیست که گفته شود و حرف مشاء باطل است. اینطور نیست که فقط رنگ شیء احساس شود. این امورها « مثل قد و زمان و مکان و ... » با استدلال فهمیده می شوند اما قوه ای که استدلال می کند همان حواس باطنه است یا اگر چیزی غیر از حواس باطنه می باشد بالاخره حواس باطنه است که مواد را در اختیار آنها قرار می دهد.

تا اینجا جواب از اشکال داده شد اما فرض کنید که ما قبول می کنیم که فقط رنگ شیء را می بینیم و چیز دیگر نمی یابد. برای بدست آوردن اندازه جسم چه کاری می کنید؟ می گوییم این رنگی که می بینیم از فلان جا تا فلان جا ادامه دارد. از همین شروع رنگ و ختم رنگ، اندازه ی آن کشف می شود. پس باز هم حواس باطنه کشف می کند. بر فرض فقط رنگ را ببینیم و چیز دیگری نبینیم اما استدلال می کنیم و استدلال به توسط عقل نیست بلکه به توسط قوای مادون است. حیوانی هم که عقل ندارد این تشخیص را می دهد و با همین قوه ی حسِ خودش درک می کند. پس ادراک حسی ما مشوب و مخلوط با این عوارض و خصوصیات است باید در تعقل، تجرید شود. پس توجه کردید که اشکال اول وارد نیست که ما در احساس خودمان به صورت مشوب احساس نمی کنیم بلکه از ابتدا به صورت مشوب احساس می کنیم اما چه قوایی مشغول فعالیتند؟ باید گفت همه با هم مشغول فعالیتند. ممکن است قوه بصر ابتدا بیاید و بقیه بعداً بیایند. ممکن هم هست که همه با هم باشند. هر طور که باشد بالاخره محسوس به صورت مخلوط یافته می شود و باید برای تعقل، تجرید شود. ممکن است مراد از اشکال اینگونه باشد که حسِ ما جوهر و حقیقت شیء را نگرفته تا با تجرید، عقلِ ما آن حقیقت را صید کند بلکه از ابتدا این حقیقت در اختیار حس ما نیامده که بعداً عقل از آن بگیرد. آنچه که در اختیار حس ما آمده عقل آنها را دور می ریزد. اگر در کلام مستشکل این احتمال داده شود اینگونه جواب داده می شود: حسِ ما جوهر و حقیقت شیء را نگرفته. می گوییم این صحیح است ما ادعا نداریم که حس، جوهر و حقیقت شیء را می گیرد ولی آیا رُویه ی این جوهر را گرفته؟ ما جوهر را نمی توانیم آنطور که عقل درک می کند حس کنیم ولی ما جوهر را می توانیم حس کنیم. همین اندازه که حس درک می کند به عقل داده می شود و عقل وارد مدرَکِ حس می شود و شروع به جدا کردن می کند یعنی ذاتی را از عرضی جدا می کند که این ذاتی و عرضی را حس نتوانسته بود درک کند و آنها را جدا کند.

خلاـصه: بیـان شـد که این فصل مشـتمل بر دو عنوان است: عنوان اول این بود که کسب معقولات به کمک محسوسات. بحث این گذشت. اشکالاتی مربوط به عنوان اول بحث است.

اشـکال اول: مصنف فرمود « ما باید شیء را احساس کنیم و بعداً تجرید کنیم و بعد از تجرید، تعقلی برای ما حاصل می شود » مصـنف نمی گویـد « همـان صـورت مجرده، معقـوله می شـود » بلکه می گویـد « تعقلی برای مـا حاصـل می شود » یعنی یک صورت معقوله افاضه می شود در حالی که آن صورتهای قبلی هنوز هست و باطل نشده و تبدیل نگردیده ولی نظر مصنف این است که وقتی شـیئی احسـاس می شود بـا تمـام عوارضِ خـاصه اش احساس می شود مستشـکلی اشـکال می کنـد و می گوید اینچنین نیست که شـیء با تمام عوارض خاصه احساس شود زیرا آنچه که احساس می شود فقط رنگ این شیء است اما قد و زمـان و مکـان و ارتبـاط آن با فلان پـدر و فلان فرزنـد احساس نمی شود. پس اینچنین نیست که در حس و احساس، شـیء با تمام عوارض احساس شود تا بعداً برای تعقل ناچار شویم این خصوصیاتِ حس شده، کنار گذاشته شود و تجرید گردد.

جـواب: مشـاء ادعـا نکردنـد که مـا محسوس را ابصـار می کنیم بلکه گفتنـد محسوس را احسـاس می کنیم بله رنـگ اگر فقط بخواهـد احسـاس شود با بصـر احساس می شود و اصـطلاحا ابصار می شود اما بقیه چیزها با بصـر دیـده نمی شود بلکه با حس معلوم می شود امـا آیـا قـد و ارتباط مکانی و زمانیِ این شـیء هم با احساس بـدست می آیـد؟ اینها جزء خصوصـیاتند که باید احساس شوند و بعداً در تجرید باید کنار گذاشته شود اینها به چه وسیله ای بدست می آیند؟

توجه کنید مراد از احساس، احساسِ ظاهری فقط نیست بلکه مراد احساسِ ظاهری و باطنی با هم است. مشاء، احساس ظاهری را مقدمه ی تعقل نمی داند بلکه می گوید احساس ظاهری با بستن چشم و از کار انداختن حواس باطل می شود. آن احساس باطنی است که می آید و تجرید می شود.

بیان چند نکته مربوط به کسب معقولات از محسوسات/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان چند نکته مربوط به کسب معقولات از محسوسات/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و الذین یقیسون اما علی الظن ــ و هم الخطابیون ــ او علی الرای المشهور ــ و هم الجدلیون ــ فلیس یجب ان ینتهی تحلیل قیاسهم الی مقدمات غیر ذوات وسط فی الحقیقه (۱) (۲)

بنا شد اشکالاتی که در این مساله کسب معقولات از محسوسات وارد شدند رسیدگی شود. در مساله ای که می گفت در تصورات و تصدیقات عقلی، از حس استفاده می شود. مصنف حرفهایی زده که باعث اشکالاتی شده. اشکال اول مطرح گردید و جواب داده شد.

اشکال دوم: شما « یعنی مصنف » معتقدید که ما به توسط حس خودمان صورتی از خارج اخذ می کنیم سپس این صورت را تجرید می کنیم و آماده می شویم برای اینکه صورت عقلی به ما افاضه شود. مستشکل می گوید چه چیزی از این صورت محسوسه جدا می شود و آماده برای تعقل می شوید؟ باید اموری که در ذات این کلی دخالت ندارد، جدا شود. از کجا می فهمید که این امور قابل جدا شدن هستند؟ از این طریق فهمیده می شود که چندین صورت از افراد مختلف حس می شود و در ذهن می آید و مورد مطالعه قرار می گیرد. در این صورت، رنگِ سفید وجود دارد چون انسانِ سفید بود. در آن صورت، رنگ سیاه وجود دارد چون انسان سیاه بود. معلوم می شود که رنگ سیاه و سفید جزء ذات نیست و باید بیرون باشد. در یک انسان، قدش ۱۸۰ سانت است در انسان دیگر قدش ۱۶۰ سانت است. معلوم می شود که قد هم جزء ذات نیست و باید بیرون باشد. گاهی از اوقات مشترکاتی هم وجود دارد که می فهمید مشترک است ولی اگر برداشته شوند انسانیت به هم نمی خورد معلوم می شود که عرض لازم اند. « اما آنهایی که مشترک نیستند عرض مفارق اند ».

ص: ۱۲۰

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص ۳۲۰، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۵، س۱، ط ذوی القربی.

پس روش تجرید این است که امور متعددی در ذهن و حس شما بیاید که همه، افرادِ یک نوع اند. این افراد با هم مقایسه می شوند و خصوصیاتشان ملاحظه می شود اگر قابل انفکاک است گفته می شود که عرض مفارق است و اگر قابل انفکاک نیست گفته می شود که عرض لازم یا ذاتی است. برای تشخیص عرض لازم و ذاتی، آن را حذف کنید و ببینید آیا اصلِ ذاتِ

آن شـیء به هم می خورد یا نه؟ اگر به هم نخورد معلوم می شود که عرض لازم است و اگر به هم خورد معلوم می شود ذاتی است. اما اگر یک فردی را پیدا کردید که نوع منحصـر در همین فرد بود چگونه می خواهید آن را تجرید کنید؟ در اینجا چند فرد ملاحظه نشـده تا مشترکات کنار یکـدیگر گذاشـته شود سـپس این مشترکات با یکدیگر سـنجیده شود و دیده شود که آیا قابل زوال هستند یا قابل زوال نیستند. اگر هم قابل زوال نیستند آیا در ذات دخالت دارند یا می توان از ذات کم کرد؟ پس در نوعِ منحصر به فرد نباید تعقل داشته باشید چون تجرید ندارید. این اشکال دومی است که بر مشاء شده است.

خلاـصه اشـکال: بر فرض حرف شـما در انـواعی که دارای افراد هسـتند مقبول باشـد در نوعِ منحصـر به فرد حرف شـما مقبول نیست چون راهی برای تجرید نیست. پس اینچنین نیست که در همه جا محسوسات ما را به معقولات واصل کند.

جواب: مشاء برای تحصـیل کلی معتقدنـد به اینکه افراد متعـدد دیـده شونـد. بیان مصـنف این است: زیـد را ملاحظه می کنید، خصوصـیات زیـد را از زیـد جـدا می کنید قبل از اینکه عمرو را ملاحظه کنید در اینجا، انسانیت باقی می ماند. دوباره عمرو را ملاحظه می کنیـد و خصوصـیات او را هم جـدا می کنیـد می بینیـد هر چه از اولی یعنی زید باقی ماند از دومی یعنی عمرو هم باقی مانـد. این انسانیتِ باقیمانـده با انسانیتی که از زید گرفته شده را همراه می کنید و بر هم منطبق می شوند هکذا نفر سوم و چهـارم و ... را ملاحظه می کنیـد. در اینصورت صورتهای باقیمانـده بر یکـدیگر منطبق می شونـد و صورت واحـده می سازند چون این صورت واحد از صور متکثره گرفته شده لذا این صورتهای متکثره را نشان می دهد.

ص: ۱۲۱

این کلام مصنف است در جایی که تعدد افراد را اعتبار می کند اما در تجرید مصنف می گوید زید را در ذهن بیاور و تجریدش کن، احتیاج به آوردن عمرو نیست زیرا یک فرد را می توان تجرید کرد. ولی اگر دو فرد و سه فرد و ... بیاید راحت تر تجرید می شود.

پس توجه می کنید که در تجرید احتیاج به افراد زیاد نیست. تجرید با به ذهن آمدن یک نفر هم انجام می شود ولی گاهی سخت است و گاهی تشخیص داده نمی شود وقتی تشخیص داده نشود تجرید نمی شود و اگر تجرید نشود معقول هم نخواهیم داشت. مثل اینکه گاهی از اوقات ممکن است افراد متعددی دیده شود و ذاتیاتِ آن کشف نشود. عرض لازم از عرض مفارقش تمییز داده نشود. در اینجا هم نمی توان تجرید کرد. در اینجا که نوع منحصر در فرد باشد صورتش قابل تجرید است ولی ما نتوانستیم تجرید کنیم. این به خاطر ضعف ما است. پس صورت در همه جا قابل تجرید است و در همه جا می توان از محسوس به معقول رسید اگر در یک جا به معقول رسیده نمی شود قصور از ما است.

نکته: می توان پرنده را با انواع دیگر مقایسه کرد ولی به عمق مطلب رسیده نمی شود. بله مشترکاتی که بین این نوع و آن نوع است را می توان ملاحظه کرد ولی اگر در خود این نوع بخواهید تفحص کنید خیلی روشن نمی شود.

نکته: برای نوع منحصر به فرد می توان مثال به شمس زد. شمس بودنِ این شمس برای ما کلی است و اگر هر شمس دیگر هم باشد در شمس بودن با این شمس مشترک است بله یک شمس ممکن است کم نور باشد و شمس دیگر پر نور باشد یا یک شمس به شکل مربع باشد و شمس دیگر به شکل کره باشد. اینها دخالتی در شمس بودن ندارد. لذا احتیاج به تجرید و افراد مختلف داشتن نیست.

ص: ۱۲۲

بیان چند نکته مربوط به کسب معقولات از محسوسات/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۷/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان چند نکته مربوط به کسب معقولات از محسوسات/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و الذین یقیسون اما علی الظن ــ و هم الخطابیون ــ او علی الرای المشهور ــ و هم الجدلیون ــ فلیس یجب ان ینتهی تحلیل قیاسهم الی مقدمات غیر ذوات وسط فی الحقیقه (۱) (۲)

مصنف در عنوان اولِ این فصل مطرح کرده بود که معقول از محسوس گرفته می شود یعنی حس در تعقل دخالت می کند. نحوه دخالت هم بیان شد. مصنف این مطلب را، هم در باب تصورات هم در باب تصدیقات بیان کرد. بیان شد که اشکالاتی بر مصنف شده در باب تصورات سه اشکال مطرح شد که دو اشکالِ آن بیان گردید.

اشکال سوم: مصنف در باب تعقل بیان کرده بود عوارض شخصیه که در احساس وارد ذهن می شوند را پاک می کنیم و کنار می گذاریم تا شیء از این عوارض شخصیه تجرید شود سپس ذهن ما قابلیت پیدا می کند که صورت کلی به آن افاضه شود و سپس صورت کلیه افاضه می شود. معترض می گوید تشخّصِ ماهیات به عوارضِ آنها نیست بلکه به وجودشان است. مراد معترض را به دو صورت می توان توضیح داد:

صورت اول: آنچه که به این شیء، تشخص داده، وجود می باشد. عوارض دخالتی در تشخص ندارند و قهراً احتیاجی به تجرید هم ندارند یعنی وقتی می خواهیم صورت را کلی کنیم لزومی ندارد که از آن عوارض تجرید شود. آن عوارض، مشخِّص نیستند بلکه اماراتِ مشخّص هستند پس تجرید از آنها لازم نیست.

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص ۳۲۰، ناشر: فکر روز.
۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۵، س۱، ط ذوی القربی.

جواب: اگر مراد مصنف این باشد جوابش این است که بالاخره این عوارض همراه محسوس هستند و با وجود این عوارض، شیء جزئی است و نمی توان آن را کلی کرد. عوارض باید از آن گرفته شود « چه عوارض، مشخِّص باشند چه اماراتِ تشخص باشند » و کلی کرد و به صورت کلی درک کرد. پس حرف مشا درست است که باید عوارض را گرفت اما اینکه مشاء می گوید عوارض، مشخِّص اند بحث دیگری است. عوارض چه عنوانِ مشخِّص داشته باشند چه عنوان اماراتِ تشخص داشته باشند بالاخره با کلیت مزاحم اند و اگر بخواهیم صورت کلی بگیریم باید اینها را برداریم. پس حرف، صحیح است.

صورت دوم: تشخّص به وجود است نه به عوارض، بنابراین اگر بخواهید کلی درست کنید باید این وجود را بردارید. برداشتن عوارض، مشکلی را حل نمی کند. اگر عوارض را عوض کردید و وجود، عوض شد آن عوض شدن وجود کار را انجام داده است اگر وجود، عوض نشد تشخص مانع کلیت نیست. ظاهراً مراد گوینده از اشکال این است نه صورت اول. طبق این معنا

برای تجریدِ یکٔ صورت نباید عوارضش را برداشت بلکه باید وجودش برداشته شود و وجود دیگر به آن داده شود که وجود ذهنی است تا شخصیتش برود و کلیتش بیاید.

جواب: این عوارض اگر مشخِّص باشند واضح است که با برداشتنشان تشخّص از بین می رود و کلیت باقی می ماند اما اگر مشخِّص نباشند بلکه امارات باشند « که از بین مشاء فقط فارابی این را می گوید » همانطور که وجود عوارض، علامت این است که وجودِ شخصی داریم برداشتن عوارض هم علامت این است که وجودِ شخصی را برداشتیم. مصنف می گوید « عوارض را بردار » در اینصورت وجود شخصی برداشته می شود و به جای آن وجود ذهنی و کلی و عقلی می آید. وجود حسی که همراه عوارض بود با رفتن عوارض می رود. مصنف نمی گوید که فقط عوارض را بردار و وجود شخصی را بگذار. چون اولا با رفتن عوارض، وجود شخصی باقی نمی ماند ثانیا اگر وجود شخصی باقی بماند خود مصنف توجه دارد که وجود شخصی، این شیء را شخص می کند و نمی گذارد کلی و عقلی شود. پس مصنف می گوید همانطور که آمدن عوارض علامت این بود که وجود شخصی آمد رفتن عوارض هم علامت این می شود که وجود شخصی رفت و به جای آن وجود کلی آمد. پس اگر عوارض برداشته شود وجود کلی خودش می آید و لازم نیست که آن را بیاوری یا برداری.

ص: ۱۲۴

نکته: معترض اینگونه گفت: « اگر کسی بگوید خود عوارض را می توان تجرید کرد و کلی یافت؟ » معترض جواب می دهد: آن عارضـی که الان می خواهیـد از عوارض تجریـد کنیـد دارای عارض است آن عارضِ عارض راه هم می توان کلی دیـد و تجرید کرد. آن عارضِ عارضِ عارض را هم می توان کلی دید و تجربه کرد تا آخر. این مطلب ظاهراً درست نیست و اشـکال وارد نیست. مثلا بـدن ما عارضـش این است که مثلا ترکیب از اعضا است. بـدن را تجریـد می کنیم به طوری که فقط بدنّیتش باقی می ماند. دست داشـتن و پا داشتن و به این حالت بودن و ... از این اعضا گرفته می شود به طوری که فقط اصل بدن باقی بمانـد و به صورت کلی تصور می شود. الان شـما می گوییـد در خود اعضا هم می توان این کار را کرد؟ ما می گوییم بله در یک انگشت هم می توان این خصوصیات را کنار گذاشت و این انگشت به صورت کلی درک شود و انگشتِ کلی می شود.

یکی از عوارض، مقـدارِ خاص است اگر مقـدار خاص برداشـته شود مقدار مطلق یعنی کمیت باقی می ماند این دیگر عارضـی نـدارد چون وقتی عارضِ اول برداشـته شد به کمیت که کلی است می رسـیم یا در عوارض دیگر مثلا به کیف کلی می رسـیم که دیگر عارض نـدارد. بله وقتی که کلی شد و در ذهن قرار گرفت یک عارض برای وجود ذهنی هست و آن حکایت کردن است و این منافاتی با کلیت ندارد.

بیان اشکالات در باب تصدیق:

بیان اشـکال: مستشـکل به این توجه کرده که مصنف چهار راه برای استفاده عقل از حس ذکر کرده است آن چهار راه را جدا جدا مطرح می کند و مورد اشکال قرار می دهد.

ص: ۱۲۵

اشـکال به راه اول: راه اول، راه بالعرض بود. « بالعرض » به دو صورت معنا شـد یکی این بود: این صورت علمیه نزد ما با حس حاضر نشده بلکه با افاضه معلم حاضر شده است. پس نسبت این صورت به حس، نسبت مجازی می شود و در واقع این، نسبت به آن معلم دارد. معنای دیگر این بود: مفردات به توسط حس گرفته شـده و چون مفردات را حس گرفته، تصدیق هم بالعرض به حس نسـبت داده می شود. به عبارت دیگر تصدیق به طور مسـتقیم از حس درست نشد بلکه تصدیق از تصور درست شد و تصور از حس بدست آمد پس تصدیق با واسطه تصور، از حس بدست آمده این هم، تصدیق بالعرض است.

مستشـکل اینگونه اشـکال می کنـد: در جایی که حس در تصور دخالت می کند تصدیق عقلی را نمی توان به حس اسـناد داد تصور را باید به حس اسـناد داد چرا مصـنف در اینجا تصدیق را به حس نسـبت داده؟ بنده ـ اسـتاد ـ نمی دانم مراد مستشکل چیست؟ چون مصـنف همین مطلب را ادعا می کند و می گوید تصدیق به توسط حس است ولی بالعرض « یعنی مع الواسطه » است.

اشـکال به راه دوم: راه دوم این بود که مصنف فرمود شناخت از طریق قیاس جزئی است. مستشکل بر این مطلب دو اشکال می کند:

اشـکال اول: مستشـکل می گوید شـما « یعنی مصـنف » گفتید ما جنس را از طریق احساس یا از هر طریق می شناسیم و بعداً با توجه به این جنس، نوع اسـتخراج می گردد و شـناخته می شود اشـکالِ مستشـکل این است که چگونه به جنس دست یافتیـد؟ شما بعد از اینکه به جنس دست یافتید افراد نوع را حس می کنید.

اشکال دوم: حس در اینجا به تحصیل نوع کمک نمی کند و تحصیل نوع از طریق حس بدست نمی آید.

جواب از اشکال دوم: این اشکال واضح است که مردود می باشد چون مصنف نمی گوید حس، منشا پیدایش نوع می شود بلکه می گوید دخالت می کند. بله ما هم قبول داریم که حس، منشا پیدایش نوع نیست اما با حس، فرد بدست می آید و بعداً بقیه قوای ادراکی فعالیت می کنند و در پایان به نوع رسیده می شود.

جواب از اشکال اول: جنس از افراد بدست می آید یعنی افرادِ انواع مختلف ملاحظه می شود سپس خصوصیات آنها طرح می شود و جنس بدست می آید. در بین این انواع مثلا انواع حیوانات غیر از انسان را ملاحظه کردیم و جنس حیوان بدست آمد الان یک نوع دیگر به عنوان انسان را هم داریم و به آن کاری نداشتیم، به دنبال افرادِ این نوع جدید می رویم سپس نوع بدست می آید بعداً حکمی که بر جنس و بر انواع دیگر حمل می شد بر این نوع جدید هم حمل می شود. پس می توان گفت که جنس از طریق افرادِ انواع دیگر شناخته می شود و این نوع جدید هم بعد از شناخت جنس، شناخته می شود. در اینجا لازم نیست همه ی انواع شناخته شوند بعداً جنس شناخته شود بلکه دو نوع که شناخته شود کافی است تا ما را به جنس هدایت کند.

اشکال به راه سوم: راه سوم، استقراء بود. اشکالِ مستشکل این است که استقراء با حس چه فرقی می کند؟ به عبارت دیگر راه اول با راه سوم تفاوتی ندارد چرا این دو راه را جدا ذکر کردید؟ به عبارت دیگر: تنبّه از راه استقراء به استفاده ی عقل از حس در تصورات بر می گردد. یعنی در تصور از حس استفاده شده نه در تصدیق. یعنی بالعرض می شود و به قسم اول بر می گردد.

ص: ۱۲۷

جواب: در تصدیق به صورت مستقیم از حس استفاده نشد بلکه در تصور از حس استفاده شد و در تصدیق، از تصور استفاده شد به عبارت بهتر، در تصدیق از تصور استفاده شد و در تصور، از حس استفاده شد نه اینکه مستقیما در تصدیق از حس استفاده شده باشد. پس استفاده از حس برای تصدیق، استفاده ی بالعرض می شود و قسم اول هم همین بود.

اشکال به راه چهارم: این راه تجربه بود. مصنف می خواهد اشکال به طریقه چهارم مصنف کند ولی نمی کند و آن را قبول می کند ولی صورت قیاسی را عوض می کند یعنی آن قیاس خفی که در مجربات، به حسِ مکرر ضمیمه می شود را قبول نمی کند بلکه آن را عوض می کند و وقتی عوض می کند اگر دقت کنید باز هم بر می گردد به همان مطلبی که مصنف فرموده است.

در جدل و خطابه لازم نیست منتهی به بدیهیات شود بلکه باید منتهی به مشهورات و مقبولات شود/ بیان انحلال قیاس/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: در جدل و خطابه لازم نیست منتهی به بدیهیات شود بلکه باید منتهی به مشهورات و مقبولات شود/ بیان انحلال قیاس/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و الذین یقیسون اما علی الظن ــ و هم الخطابیون ــ او علی الرای المشهور ــ و هم الجدلیون ــ فلیس یجب ان ینتهی تحلیل قیاسهم الی مقدمات غیر ذوات وسط فی الحقیقه (۱)

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص ۳۲۰، ناشر: فکر روز.

جواب: مصـنف می فرمایـد این مطلب مخصوص برهان است و در خطابه و جـدل لازم نیست تحلیل تا این حد ادامه داده شود. در خطابه باید به قضـیه ای رسـید که مشهور است چه این قضیه، در علوم دارای حد وسط باشد یا نداشته باشد همانطور که در نزد مشهور حد وسط ندارد.

در علوم ناچار هستیم به قضیه بـدیهیه ای برسـیم که حـد وسط نـدارد چون در علوم که جـدل پـذیرفته نمی شود و مطلب باید برهانی شود نمی توان به قضـیه مقبوله اکتفا کرد بلکه باید قضـیه مقبوله را هم اگر صاحب وسط است منحل کرد تا به قضیه ی بدیهیه ی بدون وسط رسـید. اما در خطابه که از مشـهورات اسـتفاده می کند اگر این قیاس خطابی تحلیل رفت به همین اندازه که به قضـیه مشـهوره رسـیده شود کافی است. لازم نیست قضـیه ی مشهوره را اگر حد وسط دارد دوباره تحلیل کرد. در جدل هم باید تحلیل را ادامه داد تا به قضیه مقبوله رسیده شود چون جدل از مقبولات استفاده می کند.

توضیح عبارت

و الذین یقیسون اما علی الظن ـ و هم الخطابیون ـ او علی الرای المشهور ـ و هم الجدلیون ـ

« یُقِیسون »: می توان « یَقیسون » خوانـد یعنی قیاس تشـکیل می دهنـد. « یُقیسون » به معنای کسانی که اقامه قیاس می کنند. هر دو صورت صحیح است.

ترجمه: کسانی که اقامه قیاس می کنند یا قیاسـشان مبتنی بر ظن است و آنها کسانی هسـتندکه خطابه تشـکیل می دهند « یعنی قیاس خطابی را اظهار می کنند » یا قیاسشان مبتنی بر رای مشهور است و اینها جدلیون هستند.

ص: ۱۳۰

عبارت را می توان به صورت دیگر معنا کرد که به نظر می رسد همین مراد مصنف است: کسانی که قیاس اقامه می کنند بر یک مطلب ظنی « تا آن مطلب ظنی را اثبات کنند نه اینکه مبنای آنها ظن است و به ظن اکتفا می کنند » که اینها خطابیون هستند یا قیاس اقامه می کنند تا رای مشهور را اثبات کنند و بر این رای مشهور استدلال کنند، اینها جدلیون هستند.

« الرای المشهور »: مراد، مقبوله نیست ولی مقبول عندالکل است. مقبوله دو صورت است یکی، مقبول عند الکل است دیگری مقبول عند طائفه است. به قسم دوم، فقط مقبوله می گویند اما به قسم اول، مشهوره هم می گویند پس مشهوره با مقبوله جمع می شود. قضیه بدیهی، مشهور هم هست که خطابی به حیث مشهور بودنش از آن قضیه استفاده می کند و برهانی به حیث بدیهی بودنش از آن قضیه استفاده می کند.

فلیس یجب ان ینتهی تحلیل قیاسهم الی مقدمات غیر ذوات وسط فی الحقیقیه

لازم نیست وقتی قیاس تحلیل می شود این تحلیل ادامه داده شود تا به مقدماتی رسیده شود که غیر ذات وسط « یعنی مقدمات بدیهی » هستند. می توانند در وسط کار، تحلیل را تمام کنند. و ادامه ندهند یعنی همین اندازه که به مشهور یا مقبول رسیدند می توانند تحلیل را ادامه ندهند.

« فی الحقیقه » : مقدمات بدیهیه، حقیقتاً غیر ذات وسط هستند نه اینکه نزد کسی که قیاس اقامه می کند بدیهی باشد. اما گاهی نزد قائس بدیهی است و ذات وسط نیست. در جدل و خطابه باید مقدمه ای که در تحلیل بدست آمده نزد قائس بلا واسطه باشد لازم نیست فی الحقیقه، بلا وسط باشد. اما در برهان که تحلیل می شود باید به قضیه ای رسید که فی الحقیقه، بلا وسط باشد.

بل اذا انتهت الی المشهورات التی یراها الجمهور او المقبولات التی یراها فریق کان القیاس قیاسا فی بابه

اگر توانستیم تحلیل مقدمات را منتهی به مشهورات کنیم یعنی وقتی به مشهوره رسیدیم تحلیل را ادامه ندهیم یا به مقبوله رسیدیم تحلیل را ادامه ندهیم و ببینیم قیاسِ ما از چنین قضیه مشهوره یا مقبوله درست شده، همان چیزی که با تحلیل به آن رسیدیم در اینصورت می گویم این قیاس صحیح است. در قیاس برهانی وقتی تحلیل کردیم و به قضیه بدیهی نرسیدیم می گوییم قیاس صحیح نیست ولی در خطابه و جدل اگر به بدیهی نرسیدیم ولی به مشهور یا مقبول رسیدیم به آن قائس می گوییم قیاسِ تو صحیح است و در باب خودش است و مناسب می باشد.

ترجمه: بلکه در تحلیل اگر مقدمات منتهی شدند به مشهوراتی که جمهور « یعنی توده مردم » به آن مشهورات معتقدند یا رسیده به مقبولاتی که فریق و گروهی از صاحبان اصطلاح آن را قبول دارند، در اینصورت قیاس، قیاسِ در باب خودش است « یعنی این قیاس، قیاسِ مناسب باب خودش است و پذیرفته می شود ».

و ان کانت المقدمات الاولی لیست ذوات وسط بل لها وسطٌ ما

نسخه صحیح « لیست غیر ذوات وسط » است.

ولو مقدمات اُولی که ما بر اثر تحلیل قیاس خطابی یا قیاس جدلی به آن رسیدیم، غیر ذات وسط نیست بلکه دارای وسط است ولی باز هم کافی است چون ما در باب خودش به مشهور یا مقبول احتیاج داریم و الان به آن رسیدیم و دیدیم این قیاس از مقبولات و مشهورات تشکیل شده بود.

ص: ۱۳۲

« المقدمات الاولی » یعنی مقدماتی که بعد از تحلیل بدست می آیند و قیاس از این مقدمات آمده بود.

ترجمه: و لو مقدماتِ اُولی بلا وسط و غیر ذات وسط نبوده بلکه یک وسطی داشته.

مثل ان العدل جمیل و الظلم قبیح

این دو قضیه، یا مشهورند یا مقبول اند ولی دارای ذات وسط هستند اما خطابه و جدل اگر به این دو قضیه ختم شود گفته می شود که لازم نیست این قیاس را تحلیل ببری و تحلیل را ادامه بدهی.

قضیه « العدل جمیل » دارای ذات وسط است به این صورت:« العدلُ وضع الشیء فی موضعه » و « وضع الشیء فی موضعه جمیل » « فالعدل جمیل ».

قضیه « الظلم قبیح » هم دارای ذات وسط است به این صورت : « الظلم انحراف عن المسیر » و « الانحراف قبیح »، « فالظلم قبیح ».

فانه ماخوذ فی الجدل علی انه لا وسط له

ترجمه: این قول ما « چه قضیه اول که العدل جمیل باشد یا الظلم قبیح باشد » که در جدل اخذ شده با این عنوان که لا وسط له است.

و فی العلوم یُطلب لذلک وسط

ترجمه: اما در علوم « که طالب برهان هستیم و به جدل اکتفا نمی کنیم » برای این قولِ خودمان « یعنی العدل جمیل و الظلم قبیح » وسط، طلب می شود.

و ربما طُلِب ایضا فی الجدل علی نحو ما یخاطب به سقراط تراسوماخوس

بیان شد که در جدل، حد وسط طلب نمی شود همین اندازه که به مقبول یا مشهور رسیده شود مورد قبول است ولی بعضی ها در جدل هم حد وسط را طلب می کنند یا گاهی ممکن است در بعضی جدل ها حد وسط طلب شود.

ص: ۱۳۳

ترجمه: و چه بسا این حد وسط در جدل طلب می شود به همان نحوی که سقراط در مخاطبه ای که با تراسوماخوس داشت.

« تراسو ماخوس»: در بعضی جاها « تراسی ماخوس » ضبط می شود.او یکی از فیلسوفان سوفسطائی بوده که خارج و واقعیت را قبول نداشته. افلاطون در کتاب جمهوریت خودش مباحثه ای که بین سقراط و تراسوماخوس برپا شده را آورده است سقراط، استاد افلاطون است و کتابی ننوشته اما افلاطون مناظره این دو را نقل کرده. در آن کتاب هر وقت تراسوماخوس، جدلی را مطرح می کند و می خواهد به مشهورات یا مقبولات تمسک کند و این قیاس جدلی خودش را بر سقراط تحمیل کند سقراط نمی پذیرد و می گوید حد وسط را بیاور یا قضیه را منتهی به بدیهی کن.

نکته: قوام جدل به این نیست که حد وسط نداشته باشد حقیقتاً بلکه قوام جدل به این است که حد وسط نداشته باشد عند المجادل ولی مصنف می گوید گاهی از اوقات بعضی افراد در جدل باز هم دقت می کنند و پا فشاری بر حد وسط می کنند چنانچه سقراط انجام داده است. تراسوماخوس نمی تواند به سقراط بگوید من جدل می کنم و تو « یعنی سقراط » حق نداری از من قضیه ی بلا حد وسط را طلب کنی اگر این اعتراض را به سقراط کند سقراط می گوید این حق برای من محفوظ است. سقراط می تواند اکتفا به مقبولات و مشهورات بکند و می تواند نکند. پس معلوم می شود که شخص جدلی نمی تواند اصرار کند که بر این قضیه مقبول متوقف شو و تحلیل را ادامه نده. اگر شخصِ مقابل از جدلی، حد وسط را طلب کند جدلی موظف است که حد وسط را ارائه دهد.

ص: ۱۳۴

و ربما کان المشهور لا وسط له _ لا لانه بین بنفسه و فی حقیقته _ بل لانه کاذب مثل ان اللذه خیر و سعاده

مصنف می فرماید گاهی از اوقات مشهوره را نمی توان تحلیل کرد و به جایی رساند که حد وسط ندارد چون این قضیه ی مشهوره، باطل است و معنا ندارد که بدنبال حد وسط برای یک قضیه باطل باشیم. قضیه ی حق را می توان بداهت یا حد وسط ثابت کرد.

ترجمه: گاهی مشهور وسط ندارد نه به خاطر اینکه این مشهور، بنفسه و در حقیقت، بین باشد و وسط نداشته باشد بلکه به خاطر اینکه کاذب و باطل بوده نیاز به حد وسط نداشته مثل اینکه گفته شود « اللذه خیر و سعاده ».

« ان اللذه خیر و سعاده »: این قضیه، لذت را بیان می کند که خیر و سعادت است. لذت معنوی خیر و سعادت است ولی مطلق لذت چه از حرام باشد چه از حلال باشد نمی تواند خیر و سعادت باشد. این قضیه با این عمومیتی که دارد قضیه ای کاذب می باشد.

فتحلیل القیاسات الجدلیه یجب ان یکون الی المشهورات و تحلیل البرهانیه یجب ان یکون الی البرهانیات

تا اینجا روشن شد که می توان قیاسات جدلی و خطابی و برهان را تحلیل کرد اما تا کجا تحلیل را باید ادامه داد؟ اگر در جدل و خطابه به مشهورات رسیدید تحلیل کردن رها می شود اما در برهان باید به بدیهی برسید تا تحلیل کردن رها شود.

ترجمه: تحلیل قیاسات جدلی واجب است که به مشهورات برسدو تحلیل برهان واجب است که به برهانیات برسد « یعنی برسد به بدیهیات یا چیزی که با برهان اثبات شده ».

ص: ۱۳۵

نکته: تحلیل بایـد تا کجا ادامه پیـدا کنـد؟ این یک بحث لازمی است که مصـنف می فرماید آن را مطرح می کنیم ولی قبل از ورود در بحث آن، مقـدمه ای لازم دارد که مقـدمه ی آن در این فصل پنجم بیان می شود و اصل بحث در فصل بعـدی یعنی فصل ۶ مطرح می شود.

خلاصه: بیـان کردیم که در این فصـل دو بحث وجـود دارد چنـانچه عنـوان فصـل نشـان می دهـد. یـک بحث در این بـود که معقولات « چه تصـوری و چه تصـدیقی » از محسـوس گرفته می شود. بحث دیگر این بود: می توان قیـاس را تحلیـل کرد و با تحلیـل، به آن مقدمه ای که بـدیهی و بلا وسط می باشـد رسـید یعنی قیاسـی که داده می شود ابتـدا تحلیل به دو مقـدمه یعنی صغری و کبری می شود.

سوال: آیا فقط در برهان لازم است که بعد از تحلیل به قضیه ای برسیم که حد وسط ندارد یا در سایر قیاس ها هم این امر لازم است؟ یعنی آیا در خطابه و جدل لازم است یا نه؟

جواب: مصـنف می فرمایـد این مطلب مخصوص برهان است و در خطابه و جـدل لازم نیست تحلیل تا این حد ادامه داده شود. در خطابه باید به قضـیه ای رسـید که مشهور است چه این قضیه، در علوم دارای حد وسط باشد یا نداشته باشد همانطور که در نزد مشهور حد وسط ندارد.

بیان محمولات بالعرض محمولات بالذات انحلال قیاس تا چه جایی باید ادامه پیدا کند/ بیان انحلال قیاس/ فصـــل۵/ مقاله ۳/ برهان شفا ۹۵/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان محمولات بالعرض محمولات بالـذات: انحلال قیاس تا چه جایی بایـد ادامه پیدا کند/ بیان انحلال قیاس/ فصـل۵/ مقاله ۳/ برهان شفا

ص: ۱۳۶

و یجب ان نبتدی الآن فنبین ان هذه الاوساط متناهیه (۱) (۲)

بحث در این بود که می توان قیـاس برهـانی را تحلیل کرد و قضایایی که بعـد از تحلیل بـدست می آیـد دوباره به عنوان اینکه نتیجه ی قیاس قبلی هستند، تحلیل شوند تا به مقدماتی رسیده شود که دیگر قابل تحلیل نیستند و بدیهی می باشند. ممکن است کسی ادعا کند این تحلیل تا بی نهایت ادامه پیدا کند. می توان در هر قضیه ای که داریم برای رابطه بین موضوع و محمول آن حـد وسـطی بدست آورد پس تحلیل قیاس ها منتهی نمی شود به قضـیه ای که لا وسط لها باشد. مصـنف ناچار است که بحث کنـد و ثـابت کنـد که همه ی قضایا حـد وسط ندارنـد بلکه قضایای بـدیهیه داریم که اگر در تحلیل قیاس به آن قضایا برسـیم تحلیـل را متوقف می کنیم و ادامه نمی دهیم. مصـنف ناچـار است که بیان کنـد تحلیل قیاس تا بی نهایت ادامه نـدارد بلکه در یک جا متوقف می شود. الان وارد این بحث می شود تا ثابت کند قضایای ما اینگونه نیسـتند که با وسط ثابت شوند بعضی ها بـدون وسط ثابت هسـتند ولی می گویـد قبل از اینکه وارد این بحث شویم بایـد مطلبی به عنوان مقـدمه ذکر کنیم و آن مطلب

این است که چه محمولاتی برای موضوعشان بالذات هستند و چه محمولاتی برای موضوعشان بالعرض هستند. وقتی این تقسیم روشن می شود در اینصورت در جاهایی متوجه می شویم که این محمول برای این موضوع است و احتیاج به حد وسط ندارد. در اینجا دیگر تحلیل ادامه پیدا نمی کند، اما در جاهایی که متوجه می شویم یک چیزهایی باید بین موضوع و محمول دخالت پیدا کنند در آنجا حد وسط آورده می شود.

ص: ۱۳۷

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۲۱، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۵، س۱۱، ط ذوی القربی.

مصنف ۸ محمول بالذات ارائه می دهد و در مقابل هر محمول بالذاتی، محمول بالعرضِ آن را هم بیان می کند. وقتی این مطالب بیان شد در فصل بعدی به راحتی می توان فهمید که کدام قیاس انحلالش مثلا طولانی تر است و کدام قیاس انحلالش کوتاهتر است در اینصورت می فهمیم که هیچ قیاسی وجود ندارد که تا بی نهایت منحل شود.

سؤال: چه رابطه ای بین عنوان اول این فصل با عنوان دوم این فصل است؟ عنوان اول این بود که معقول را می توان از محسوس استفاده کرد. عنوان دوم این است که قیاس را می توان تحلیل کرد و به بدیهی رساند. رابطه بین این دو عنوان، ظاهراً واضح است. قیاس از قضایای معقوله تشکیل می شود و آن قضایای معقوله از مفردات معقوله تشکیل می شود. در بعضی جاها این مفردات از حس گرفته می شود در اینجا نیاز به حد وسط نیست. پس وقتی قضیه به مفردات معقوله تحلیل کردید و مفردات معقوله را به محسوسه رساندید در اینجا تحلیل قیاس متوقف می شود و نیاز به حدوسط نیست چون محسوسات جزء بدیهیاتند. مصنف ابتدا باید بیان کند که معقول گاهی اوقات از محسوس گرفته می شود تا بعداً بتواند این معقول را به محسوس منحل کند و خودش را از حد وسط بی نیاز کند. پس ملاحظه کردید که این دو عنوان با هم ارتباط دارند.

نکته: محسوسات جزء بدیهیات است. البته این بحث قبلا شد که بعضی ها گفتند فقط اولیات جزء بدیهیات اند و ۵ مورد دیگر همه دارای قیاس خفی هستند و چون قیاس خفی دارند پس نظری می باشند و بدیهی نیستند. طبق نظر مصنف، ۶ تا بدیهی داریم و مصنف بر طبق نظر خودش بحث می کند.

ص: ۱۳۸

توضیح عبارت

و یجب ان نبتدی الآن فنبین ان هذه الاوساط متناهیه

الان باید شروع کنیم در بحثی که در آن بحث می خواهیم بیان کنیم این اوساط متناهی اند «یعنی این حد وسط هایی که با قیاس به آنها دست می یابیم متناهی اند به عبارت دیگر به یک جایی خواهیم رسید که در قضیه، از حدوسط استفاده نکرده بودیم و حدوسط برای آن نبود در اینصورت حد وسط، متناهی می شود.

بعد ان نعاود مره اخری حال ما بالذات و ما بالعرض من المحمولات فنقول

« من المحمولات » مربوط به « ما بالذات و ما بالعرض » است.

وقتی می توان بیان کرد اوساط متناهی اند که قبل از آن، حالِ ما بالذات و ما بالعرض از محمولات بیان شود.

« نعاود مره اخری »: توجه کنید مصنف نگفت « بعد از اینکه حال ما بالذات و ما بالعرض را بیان کردیم » بلکه می گوید « بعد از اینکه نعاود مره اخری » چون مصنف قبلا کلمه « ما بالذات » و « ما بالعرض » را توضیح داده اگرچه با این تفیصل وارد آن نشده. مصنف قبلا فرموده ذاتی باب ایساغوجی، محمول بالذات برای موضوعش است و ذاتی باب برهان هم محمول بالذات برای موضوعش است. اما الان می خواهد به صورت مفصل تر بیان کند که محمول بالذات منحصر در این دو مورد نیست بلکه موارد دیگری هم دارد.

یقال من وجه للمحمول انه محمول بالحقیقه لا بالعرض

مورد اول: اگر چیزی شأن موضوع شدن را داشت و چیز دیگر شأن محمول شدن را داشت. ما آن چیزی که شأن موضوع شدن را داشت موضوع قرار دادیم و آنچه که شأن محمول شدن را داشت محمول قرار دادیم در اینصورت محمول، بالذات می شود. پس مورد اول این است که محمول بالذات آن است که حقیقتاً محمول باشد مثلاـ « الانسان » و « الابیض » را داریم. « انسان » می تواند موضوع و « ابیض » می تواند محمول باشد. این مطلب را فطرت ما قبول می کند لذا محمول برای موضوع بالذات است اگر برعکس کنید نادرست نیست ولی طبق فطرت انسانی ما نیست. اما اگر برعکس کنید یعنی « انسان » را محمول قرار دهید و « ابیض » را موضوع قرار دهید محمول بالعرض خواهد بود. « نحوه ی بالعرض بودنش بعداً توضیح داده می شود ».

ص: ۱۳۹

توجه کنید که « بالـذات بودن » به معنـای ذاتی بودن نیست به معنـای عرض لازم بودن نیست بلکه به این معناست که این چیز برای خود این شـیء است یعنی ابیض برای خود انسـان است و اگر به انسان نسـبت داده شود صـحیح است نه اینکه ابیض برای چیز دیگر باشـد و چون آن چیز دیگر را بـا انسان مرتبط دیـدم لـذا ابیض را هم به آن چیز دیگر ارتباط دادیم بلکه ابیض برای خود انسان است و انسان بدون اینکه یک موضوع مستقل است این محمول را دارد. اما یکبار همین « ابیض » بر « انسان » حمل می شود و گفته می شود « انسان نه به خاطر انسانیتش ابیض است بلکه به خاطر جسـمش ابیض است » در اینجا همین « ابیض » که به این وجه محمول بالذات بود به وجه دیگر محمول بالعرض می شود.

نکته: در مقابل این محمول بالذات، دو محمول بالعرض وجود دارد:

مقابـل اول: اینگـونه گفته شود « الاـبیض انسـان » یعنی آنچه که شـان محمولیت دارد، موضوع قرار داده شود و آنچه که شـأن موضوعیت دارد محمول قرار داده شود. این محمول، محمول بالعرض است.

مقابل دوم: دو عرض در یک موضوع داشـته باشـیم. به جای اینکه عرض ها بر موضوع حمل شونـد عرض ها بر یکدیگر حمل شوند مثلا یک موجود حرکت می کند و سـفید می باشد گفته نشود « هذا الشـیء ابیض » یا « هذا الشیء متحرک » بلکه گفته شود « الابیض متحرک » یا « المتحرک ابیض ».

در این دو مقابـل دقت کنیـد که در مقابـل اول دو تصـرف انجـام شـد یکی اینکه موضوع، محمول شـد و دیگر آنکه محمول، موضوع شـد. امـا در مقابـل دوم یک تصـرف انجام شـد چون فقط یکی از این دو « یعنی موضوع و محمول » که بایـد محمول باشد موضوع قرار داده شد و آن دیگری که باید محمول باقی بماند محمول باقی بماند.

ص: ۱۴۰

« من وجه » : چون ۸ وجه وجود دارد تعبیر « من وجه » می کند یعنی به یک وجه از آن ۸ وجه یا به یک لحاظ از آن ۸ لحاظ می توان بالذات گفت.

توجه : به محمول گفته می شود « انه محمول بالحقیقه لا بالعرض » یعنی این واقعاً محمول است « و مجازی در کار نیست. اگر بگویید انسان ابیض است مجازی در کار نیست ولی اگر گفته شود ابیض انسان است نیاز به توجیه دارد ».

اذا کان الموضوع مستحقا لان یوضع بذاته

چه وقتی به این محمول، محمول بالحقیقه گفته می شود؟ مصنف می فرماید زمانی گفته می شود که موضوع صلاحیت داشته باشد بذاته موضوع قرار داده شود. « ابیض » هم صلاحیت دارد موضوع قرار داده شود ولی با کمک آن « انسان » که در باطن دارد.

محصَّل الذات لیحمل علیه ما یحمل

« محصَّل » را می توان عطف بر « مستحقا لان یوضع » گرفت و به نصب خواند یعنی اگر موضوع مستحق موضوع شدن باشد « به تعبیر دیگر محصل الذات باشد » در اینصورت به این محمول، محمول بالذات گفته می شود.

ترجمه: باید ذات داشته باشد تا حمل شود بر آن، آنچه را که حمل می شود.

فوضع و حُمل علیه محمول ما ایَّ حمل کان

آیا بر انسان می توان حمل کرد؟ می فرماید می توان حمل کرد.

توجه: همان که مستحق بود موضوع بشود، موضوع گردید و محمول هم به آن حمل شد.

« ایّ حمل کان » : شاید در اینجا محمول مراد باشد به معنای « ای محمول کان » یعنی محمول هرچه باشد _ لازم باشد یا مفارق باشد یا ذاتی باشد _ شاید مراد از « حمل » در این عبارت، محمول نباشد. بلکه حمل مراد باشد یعنی چه به صورت حملیه باشد، یا به صورتهای دیگر باشد. در اینجا مصنف همانطور که مثال می زند و بحث از حمل هم می کند روشن است که فقط با قضیه حملیه کار دارد و به قضیه شرطیه چه متصله و چه منفصله توجهی ندارد بنابراین در اینجا مراد از « ای حمل کان » شامل حمل ذاتی و عرضی هر دو می شود ولی شاید مراد نباشد. ولی اگر « ای حمل کان » به معنای « ای محمول کان » باشد بهتر است.

فان الانسان جوهر قائم بذاته غیر محتاج الی حامل یحمله

« غیر محتاج الی حامل یحمله » توضیح « قائم بذاته » است.

« انسان » یک جوهرِ قائم بذاته است و محتاج به حامل هم نیست. « ابیض» را هم اگر بخواهید موضوع قرار دهید حالت جوهری به آن می دهید و احتیاج به محل یعنی معروض ندارد. اما بیاض اگر موضوع قرار داده شود محمول بالعرض خواهد بود.

ثم البیاض قائم فیه

بیاض، قائم در انسان است ولی به خودش قائم نیست.

و محتاج الی حامل له مثله

ضمیر « مثله » به « انسان » برمی گردد.

توجه: بیاض احتیاج به حاملی مثل انسان دارد. حامل آن اگر عرض دیگر باشد کافی نیست وقتی شأن بیاض و شأن انسان را دانستید و فهمیدید که انسان شأن موضوع شدن را دارد و بیاض شأن محمول شدن را دارد، اگر در مورد انسان موضوع قرار داده شود و در بیاض هم محمول قرار داده شود حمل، حمل بالذات است.

فاذا جُعِل الانسان موضوعا و الابیض محمولا فقدحُمِل حَملَ مستقیم فهو حمل حقیقی لا بالعرض

به اینچنین موردی اصطلاحا حمل بالذات یا حقیقی گفته می شود و حمل بالعرض نیست.

مصنف تا اینجا ما بالذات را بیان کرد اما دو صورتی که در مورد اول برای ما بالعرض بیان شده را می خواهد توضیح بدهد. مورد اول با عبارت « هذا اما ان یقلب ما من شانه ... » در صفحه ۲۲۵ سطر ۱۷ است و مورد دوم با عبارت « و اما ان یکون عرضان ... » در صفحه ۲۲۶ سطر ۲ می آید.

ص: ۱۴۲

خلاصه: بحث در این بود که می توان قیاس برهانی را تحلیل کرد و قضایایی که بعد از تحلیل بدست می آید دوباره به عنوان اینکه نتیجه ی قیاس قبلی هستند، تحلیل شوند تا به مقدماتی رسیده شود که دیگر قابل تحلیل نیستند و بدیهی می باشند. ممکن است کسی ادعا کند این تحلیل تا بی نهایت ادامه پیدا کند. مصنف ناچار است که بیان کند تحلیل قیاس تا بی نهایت ادامه ندارد بلکه در یک جا متوقف می شود. ولی می گوید قبل از اینکه وارد این بحث شویم باید مطلبی به عنوان مقدمه ذکر کنیم و آن مطلب این است که چه محمولاتی برای موضوعشان بالذات هستند و چه محمولاتی برای موضوعشان بالعرض هستند.

مصنف ۸ محمول بالذات ارائه می دهد و در مقابل هر محمول بالذاتی، محمول بالعرضِ آن را هم بیان می کند.

مورد اول: محمول بالذات آن است که حقیقتاً محمول باشد مثلا « الانسان » و « الابیض » را داریم. « انسان » می تواند موضوع و « ابیض » می تواند محمول باشد. این مطلب را فطرت ما قبول می کند.

در مقابل این محمول بالذات، دو محمول بالعرض وجود دارد:

مقابل اول: اینگونه گفته شود « الابیض انسان » یعنی آنچه که شان محمولیت دارد، موضوع قرار داده شود و آنچه که شأن موضوعیت دارد محمول قرار داده شود. این محمول، محمول بالعرض است.

مقابل دوم: دو عرض در یک موضوع داشته باشیم. به جای اینکه عرض ها بر موضوع حمل شوند عرض ها بر یکدیگر حمل شوند.

بیان مورد اول از موارد محمولات بالعرض و محمولات بالــذات/ انحلال قیاس تا چه جایی باید ادامه پیدا کند/ بیان انحلال قیاس/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا ۹۵/۰۷/۰۷

ص: ۱۴۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان مورد اول از موارد محمولات بالعرض و محمولات بالـذات/ انحلال قیاس تا چه جایی بایـد ادامه پیـدا کنـد/ بیان انحلال قیاس/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا

فاذا جُعل الانسان موضوعا و الا بیض محمولا فقد حُمل حَملَ مستقیم فهو حمل حقیقی لا بالعرض (۱) (۲)

بحث در اقسـام محمولات بالـذات بود. بیان شـد که ۸ قسم محمـول بالـذات وجود دارد و به ازاء هر محمول بالـذاتی، محمول بالعرض وجود دارد. البته در ما بازاء بعضـی از محمول بالـذات ها، دو محمول بالعرض وجود دارد مثل مورد اول که در جلسـه قبل شروع شد.

پس تعداد محمول بالذات ۸ مورد است ولی تعداد محمول بالعرض بیشتر از ۸ تا می باشد.

مورد اول: موضوعی که انتخـاب می شود شـأن موضوعیت داشـته باشـد و محمولی که انتخـاب می شود شأن محمولیت داشـته باشـد و هر کـدام از موضوع و محمول در آن شـأنی که دارنـد بکار رونـد یعنی آن که شأن موضوعیت دارد موضوع قرار داده شـود و آن که شـأن محمـولیت دارد محمـول قرار داده شود. در اینصورت حملی که انجـام می شود حمـل بالـذات می شود نه حمل بالعرض.

مثال: « انسان » و « ابیض ». وقتی به این دو کلمه توجه می کنید می بینید شأن « انسان » این است که بتواند موضوع واقع شود و احکـامی بر آن حمـل شـود از جمله « ابیض ». شـأن « ابیض » هم این است که بتوانـد محمـول واقع شـود. در مقابـل این حمل بالذات، دو حمل بالعرض داریم:

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۲۱، ناشر: فکر روز.
۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۵، س۱۶، ط ذوی القربی.

مقابل اول: اگر محمول، موضوع قرار داده شود.

مقابل دوم: دو محمول که هر دو شأن محمولیت دارنـد اخـذ می شوند یکی از این دو، موضوع قرار داده می شود و دیگری بر محمولیت خودش باقی می ماند.

فرض سـومی هـم تصـور می شـود ولی واقع نمی گردد و آن این است که موضـوع متعـدد باشـد که یکی از این دو موضـوع، موضـوع قرار داده شود و دیگری محمول واقع شود. این واقع نمی شود چون قضـیه ای نـداریم که موضوع در آن متعـدد شود. بنابراین وقتی یک قضیه تشکیل می شود دارای یک موضوع است و بیش از یک موضوع ندارد. اما دارای یک محمول یا چند محمول است در این قضـیه اگر آنچه که بایـد موضوع باشد موضوع قرار گرفت و آن چیزهایی که باید محمول باشـند محمول

قرار داده شود این حمل، حمل بالـذات می شود اما اگر محمول یا محمول ها به نوبت، موضوع قرار داده شونـد « محمول ها را نمی توان با هم موضوع قرار داد چون موضوع بایـد یکی باشـد لذا محمول ها نوبت به نوبت می توانند موضوع قرار داده شوند » در اینصورت این حمـل، حمـل بالعرض می شود. توجه کردیـد که سه راه برای قضـیه واحـده تصور می شود که در یک راه حملش بالذات است و در دو راه دیگر حملش بالعرض است.

مثال برای مقابل اول: « الانسان ابیض ». این قضیه، حملش بالذات است اگر آن را بر عکس کنید و بگویید « الابیض انسان » یا « ابیضٌ مّا انسان » در اینصورت حملش بالذات نیست. قضـیه « الابیض انسان » را شاید بعضـی بگویند غلط است چون موضوع، اعم شـده و محمول، اخص است و در قضـیه، موضوع و محمول یـا بایـد مسـاوی باشـند یا موضوع، اخص باشـد و محمول اعم باشـد مگر اینکه محمـول، موضوعِ اعم را تخصـیص بزنـد و بـا خودش مسـاوی کنـد. اگر مراد از الف و لام در « ابیض » عهد گرفته شـود یعنی اشـاره به فرد خاصـی از انسـان باشـد این مثـال صـحیح می شـود. یـا گفته شـود که « انسـان »، « الابـیض » را اختصاص می دهد و مساوی با خودش می کند یعنی مراد از قضیه « الابیض انسان » می شود « الانسان الابیض انسان ». به خاطر این مبـاحثی که پیش می آیـد مصـنف مثـال به « الابـیض انسـان » نمی زنـد بلکه مثال به « ابیض مّا انسان » می زنـد لفظ « ما » خصوصـیت را می فهمانـد یعنی یک ابیض خاصـی، انسان است به عبارت دیگر با لفظ « ما » عمومیت از « ابیض » گرفته شـده لـذا حمل، جایز است ولی حمل بالـذات نیست بلکه بالعرض است اما چگونه بالعرض است؟ ملاحظه کنید که قضـیه « الابیض انسـان » یـا « ابیض مّـا انسـان » را به چنـد صورت می توان بیان کرد. توجه کنیـد که اگر جایی تعبیر به « الابیض » کردیم مراد همان مراد مصنف یعنی « ابیض مّا » است.

ص: ۱۴۵

این قضیه را به چند صورت می توان معنا کرد:

۱ـ ابیض بما هو ابیض، انسان است. ابیض بما هو ابیض، بیاض است مثل الموجود بما هو موجود یعنی وجودِ آن ملاحظه می شود نه ماهیتش. در اینصورت، این قضیه غلط می شود چون معنای آن این می شود: ابیض بما هو ابیض « یعنی بیاض »، انسان است.

۲ ـ الابیض فقط، انسان.

۳ ـ الانسان الابیض، انسان.

ملاحظه کنید که « ابیض » مشتق است در مشتق، ذات ماخوذ است. ذات در اینجا انسان است ممکن است چیز دیگر باشد مثلا گفته شود « الجدار الابیض، ابیض » در اینصورت ابیض، ذات « یعنی انسان » + بیاض می شود. ابیض را وقتی می خواهیم معنا کنیم می گوییم « انسان ابیض ». بعداً بر آن « انسان » را حمل می کنیم. در اینجا « ابیضِ فقط » موضوع قرار داده نشد بلکه « الانسان الابیض » موضوع قرار داده شد. این « الانسان الابیض » قابلیت موضوع شدن را دارد و حمل « الانسان الابیض انسان » حمل بالذات می شود که از محل بحث خارج می شود چون « الانسان الابیض » قابلیت موضوع شدن و حمل را دارد اما « الابیض فقط » را اگر ملاحظه کنید یعنی ذات، ملاحظه نشود حملش بالعرض است.

نکته: حمل بالعرض یعنی مجاز و بالواسطه است. در اینجا واسطه ی حمل انسان بر ابیض این است که ابیض را انسان دیدیم بعداً انسان را بر آن حمل می کنیم یعنی انسان بر ابیض به واسطه ی انسانی که ذکر نشده، حمل می گردد. پس نسبت انسان به ابیضِ خالی مجاز است ولی نسبت انسان به انسانِ ابیض مجاز نیست و مانند نسبت انسان به انسان است و اشکالی ندارد. توجه کنید که « ابیض فقط » موضوع شود و « انسان » محمول شود این، حمل بالعرض است نه اینکه « الانسان الابیض » موضوع شود و انسان، محمول شود این، حمل بالذات است چون مانند « الانسان انسان » است ولی قید زده شده و گفته شده « الانسان الابیض انسان ».

ص: ۱۴۶

این مثـال برای مقابـل اول بـود که موضـوع، محمـول قرار داده می شـود و محمـول، موضوع قرار داده می شود بـدون اینکه در محمول تصرف شود و چیزی به آن اضافه شود.

مثال برای مقابل دوم: « الانسان متحرک و حساس » در اینجا دو محمول بر یک موضوع حمل شده. این قضیه، قضیه ی بالذات می شود بعـداً موضوع، حذف می گردد و دو محمول، جدا می شود یکی را موضوع و یکی محمول قرار داده می شود و گفته می شود « المتحرک حساس » یا « الحساس متحرک ». در اینجا هم « المتحرک فقط » یا « الحساس فقط » مراد است. در اینجا « انسان » اخذ نمی شود یا گفته نمی شود « الحساس المتحرک حساس » یا « المتحرک الحساس متحرک ». بلکه همان چیزی که در محمول بوده، موضوع قرار داده می شود. پس اگر بگوییـد « الشـیء المتحرک حساس » حمل بالـذات است و اگر بگویید « الشیء الحساس متحرک » حمل بالذات است ولی « المتحرک فقط حساس » یا « الحساس فقط متحرک » حمل بالعرض است.

نکته: در قضـیه « الانسـان حیوان » چون مراد از « حیوان » را جنس گرفتیـد قـابلیت محمول شـدن به آن دادیـد اما اگر مراد از « حیوان » را ماده گرفتید که قابل حمل نیست باید موضوع قرار داده شود.

توضیح عبارت

فاذا جُعل الانسان موضوعا و الابیض محمولا فقد حُمِل حَملَ مستقیم فهو حمل حقیقی لا بالعرض

« فاء » در « فاذا » تفریعیه است یعنی الان که انسان، جوهر قائم بذاته گرفته شد و بنا شد شأن موضوعیت داشته باشد و « بیاض » عرض گرفته شد که محتاجِ حاملی مثل انسان است.

ص: ۱۴۷

ترجمه: اگر « انسان » موضوع قرار داده می شد و « ابیض » که حالّ در انسان و محتاج به انسان است، محمول قرار داده شود این حمل، حمل مستقیم « یعنی حملی که انحراف در آن وجود ندارد » است « یعنی لازم نیست از واسطه، عبور کنیم. چنین حملی حمل مستقیم است و انحرافی در آن نیست » پس این حمل، حمل حقیقی است نه بالعرض « حمل حقیقی همان حمل بالذات است که مصنف هر دو تعبیر را می آورد ».

و بازاء هذا القسم حملُ ما بالعرض

این قسم که بیان شد حمل بالذات بود قسم مقابلش حمل بالعرض است.

نکته: آیا « حمل بالعرض » گفته می شود یا « حمل ما بالعرض » گفته می شود؟ عبارت مصنف در سطر ۱۳ فرموده بود « انه محمول بالحقیقه لاـ بالعرض » یعنی محمول را « بالحقیقه » یا « بالعرض » گرفته است. در این عبارت سطر ۱۷ که فرمود « و بازاء هذا القسم حمل ما بالعرض »، لفظ « ما » کنایه از محمول است و محمول را « بالعرض » و « بالذات » لحاظ می کند. هر دو تعبیر یعنی « حمل بالعرض » که بنده ــ استاد ــ می گوییم و « محمول بالعرض » که مصنف می گوید صحیح است ولی تعبیر مصنف دقیق تر است. این محمول برای این موضوع، بالعرض است ما به این مناسبت، حمل را هم حمل بالعرض می گوییم و الاـ حمل، حمل است و بالعرض و بالذات ندارد. محمول است که ذاتش برای ذات موضوع است و گاهی هم برای واسطه است نه موضوع. پس محمول است که بالعرض « و با واسطه » برای موضوع ثابت می شود یا بالذات « یعنی بلا واسطه » برای موضوع ثابت می شود. پس تعبیر مصنف دقیق تر است.

ص: ۱۴۸

و هذا اما ان یُقلَب ما من شأنه ان یکون محمولاً فی طباعه

« هذا »: این حملِ ما بالعرض یا حمل بالعرض.

عِدلِ « اما ان یقلب » در صفحه ۲۲۶ سطر ۲ قوله « و اما ان یکون عرضان ... » می آید.

ترجمه: آنچه که شأنش این است که محمول باشد فی طباعه، قلب شود و موضوع قرار داده شود.

فیُوضع لما من شانه ان یکون موضوعا فی طباعه

فاء در آن برای تفسیر و تفریع جمله ی قبلی است. « فیوضع » به معنای « قرار داده می شود » نیست بلکه به معنای « موضوع قرار داده می شود » است.

ترجمه: « آنچه که شأنش این است که در طبعش محمول باشد، انتقال داده می شود. مراد از انتقال دادن این است: » پس همین محمول « که شأنش محمول بودن است نه موضوع بودن » موضوع قرار داده می شود برای معنا و کلمه ای که شأنش این است که در طبیعت موضوع باشد « این محمولی که در طبعش محمول است موضوع قرار داده می شود برای شیئی ــ یعنی انسان ــ که در طبعش موضوع است ».

فیقال ابیضٌ ما انسان

توضیح داده شد که چرا لفظ « ما » آمده است.

ترجمه: پس گفته می شود که یک ابیض خاصی، انسان است « اما ــ الابیض انسان ــ صحیح نیست چون حمل خاص بر عام است مگر اینکه گفته شود که خاصی، عام را تخصیص می زند و با هم مساوی می شوند ».

فیکون بالحقیقه قد اُخذ الموضوع مرتین بالقوه

ص: ۱۴۹

در قضیه « ابیض ما انسان »، دوبار « انسان » اخذ شده است یکبار در محمول که تصریحا اخذ شده و یکبار در موضوع که ضمنا اخذ شده « مصنف تعبیر به _ ضمنا _ نمی کند تعبیر به _ بالقوه _ می کند اگر در موضوع اخذ شود اینگونه می شود _ الانسان الابیض انسان _ در اینصورت حمل بالذات می شود ».

« بالقوه »: یعنی « انسان » را می توان در « ابیض » اخذ کرد ولی « ابیض » را تنها ملاحظه کردیم پس در این قضیه « انسان » دوبار آمده که یکبار تصریحا و فعلا، بار دیگر ضمنا و قوةً.

ترجمه: موضوع در اینجا دوبار گرفته شده که یکبار صریحا است و بار دیگر بالقوه است « وقتی که صریحا لحاظ شده، موضوع قرار داده نشده بلکه محمول قرار داده شده است یعنی آنچه که شأنیت موضوع داشته، دوبار اخذ شده یکبار در محمول اخذ شده یکبار هم در موضوع، بالقوه اخذ شده است ».

و ذلک لان الابیض من جهه ما هو ابیض فقط لا یمکن ان یکون موضوعا

« ذلک »: اشاره به این نیست « یکون بالحقیقه قد اخذ الموضوع مرتین بالقوه ». بلکه بازگشت به اصل مطلب دارد یعنی بالعرض بودن این حمل و بالذات نبودنش. مصنف می خواهد بالعرض بودن قضیه « ابیض ما انسان » را بیان کند.

ترجمه: بالعرض بودن این حمل و بالذات نبودنش به این جهت است که ابیض از جهت اینکه ابیضِ تنها است « و قید انسان ندارد » نمی تواند موضوع باشد « بله اگر قید انسان را داشت می توانست موضوع باشد چون شأن موضوعیت را داشت. پس این واسطه، حقیقتا موضوع است نه ابیض ».

ص: ۱۵۰

و لکن الموضوع هو الذی عرض له ان کان ابیض

ابیضِ تنها موضوع نیست بلکه موضوع، چیزی « یعنی انسانی » است که ابیض بر آن عارض شده.

ترجمه: بلکه موضوع آن است که بر آن عارض شده ابیض بودن و آن، انسان است.

و هذا هو الانسان الذی عرض له البیاض

« هذا »: یعنی « هو الذی عرض له ان کان ابیض ».

ترجمه: آن که ابیض بودن بر آن عارض شده انسانی است که بیاض بر آن عارض شده است.

فهو ابیض

مصنف قضیه را دوباره تکرار می کند به صورتی که انسان موضوع باشد و می فرماید « انسان، ابیض است ». پس حقیقتا انسان ابیض است یعنی گفته می شود « هو ابیض » نه « ابیض ما هو ».

و اما ان یکون عرضان فی واحد فیحمل احدهما علی الآخر

این عبارت عطف بر « اما ان یقلب » در صفحه ۲۲۵ سطر ۱۷ است.

« عرضان » اسم « یکون » و « فی واحد » خبر است. می توان « یکون » را تامه گرفت یعنی تحقق دارد دو عرض در یک موضوع، و ما این دو عرضی که هر دو شأن محمولیت دارند، یکی را در شأن خودش که محمولیت است باقی گذاشته می شود و به دیگری شأن موضوعیت داده می شود و گفته می شود « المتحرک حساس » یا « الحساس متحرک ».

ترجمه: یا دو عرض داریم برای یک موضوع که این دو عرض بر همدیگر حمل می شوند « و به واحدی که موضوع است کاری نداریم ».

ص: ۱۵۱

فیقال ای الابیض متحرک

« ابیضِ فقط »، متحرک است نه « الشیء الابیض متحرک ».

ای الشیء الذی عَرَضَ له البیاض فقد عَرَضَ له الحرکه

آن که ابیض، محمولش است، محمول دیگرش حرکت است ما به جای اینکه اینگونه بگوییم گفتیم متحرک، ابیض است یا ابیض، متحرک است.

ترجمه: آن که بیاض بر آن عارض شد « و بیاض، محمول برای آن بود » حرکت بر آن عارض شد « و حرکت، محمول آن بود ».

لا ان الابیض نفسه من حیث هو ابیض موضوع للمتحرک

توجه کنید که بعد از « لا ان الابیض » حملِ بالعرض را بیان می کند و بعد از « ای الشیء الذی ... » حمل بالذات را می گوید، یعنی وقتی خود شیء که قابلیت موضوع شدن را داشت، موضوع قرار گرفت این حمل، حمل بالذات می شود یعنی این جمله « ان الابیض متحرک » که آورده شد معنای بالذات و معنای اصلیش این است « ای الشیء الذی ... » یعنی شیئی که بیاض بر آن عارض شده حرکت هم عارض می شود. معنای این جمله این نیست که خود ابیض « بدون توجه به آن شیئی که ابیض بر آن عارض شده و شأن موضوعیت دارد » از حیث اینکه ابیضِ تنها است برای متحرک، موضوع شود. اینطور نبوده ولی ما آن را اینطور جلوه دادیم پس حمل بالعرض شده.

این یکی از ۸ موردی بود که در آن، حمل بالذات معنا شد و در ازاء و مقابلش دو حمل بالعرض بود. موارد دیگر در جلسات بعد مطرح می شود.

خلاصه: بحث در اقسام محمولات بالذات بود. بیان شد که ۸ قسم محمول بالذات وجود دارد و به ازاء هر محمول بالذاتی، محمول بالعرض وجود دارد.

ص: ۱۵۲

مورد اول: موضوعی که انتخاب می شود شأن موضوعیت داشته باشد و محمولی که انتخاب می شود شأن محمولیت داشته باشد و هر کدام از موضوع و محمول در آن شأنی که دارند بکار روند یعنی آن که شأن موضوعیت دارد موضوع قرار داده شود و آن که شأن محمولیت دارد محمول قرار داده شود. در اینصورت حملی که انجام می شود حمل بالذات می شود نه حمل بالعرض. در مقابل این حمل بالذات، دو حمل بالعرض داریم:

مقابل اول: اگر محمول، موضوع قرار داده شود.

مقابل دوم: دو محمول که هر دو شأن محمولیت دارند اخذ می شوند یکی از این دو، موضوع قرار داده می شود و دیگری بر محمولیت خودش باقی می ماند.

مثال برای مقابل اول: « الانسان ابیض ». این قضیه، حملش بالذات است اگر آن را بر عکس کنید و بگویید « الابیض انسان » یا « ابیضٌ مّا انسان » در اینصورت حملش بالذات نیست.

مثال برای مقابل دوم: « الانسان متحرک و حساس » در اینجا دو محمول بر یک موضوع حمل شده. این قضیه، قضیه ی بالذات می شود بعداً موضوع، حذف می گردد و دو محمول، جدا می شود یکی را موضوع و یکی محمول قرار داده می شود و گفته می شود « المتحرک حساس » یا « الحساس متحرک ». در اینجا هم « المتحرک فقط » یا « الحساس فقط » مراد است. ولی « المتحرک فقط حساس » یا « الحساس فقط متحرک » حمل بالعرض است.

بیان مورد دوم و سوم و چهارم از موارد محمولات بالعرض و محمولات بالذات/ انحلال قیاس تا چه جایی باید ادامه پیدا کند / بیان انحلال قیاس/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا ۹۵/۰۷/۲۵

ص: ۱۵۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان مورد دوم و سوم و چهارم از موارد محمولات بالعرض و محمولات بالـذات/ انحلال قیاس تا چه جایی بایـد ادامه پیدا کند / بیان انحلال قیاس/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا

و یقال للشیء انه محمول بالذات و الحقیقه اذا کان الوصف له بنفسه (۱) (۲)

بحث در این بود که اینچنین نیست که هر قیاسی را منحل کنیم و حد وسطی از آن به دست بیاوریم بلکه در بعضی قیاس ها، صغری و کبری بدیهی اند و دیگر احتیاج به حد وسط ندارند در اینجاست که تحلیل قیاس، ادامه پیدا نمی کند. پس اینچنین نیست که اشیاء، بی نهایت حد وسط داشته باشند بلکه به جایی می رسیم که محمول برای موضوع بدیهی الثبوتند و احتیاج به حد وسط ندارد. این بحث اصلی بود. بعدا معلوم می شود در جایی که محمول برای موضوع بالذات است احتیاج به حد وسط نداریم ملاحظه می کنید در بحثی که می خواهیم ثابت کنیم به حد وسط منتهی می شد باید به یک جایی برسیم که بگوییم این محمول باید موضوع بالذات است. اگر اینگونه است پس باید محمول بالذات را بشناسیم تا اگر به چنین محمولی رسیدیم بتوانیم بگوییم نیاز به حد وسط نداریم. مصنف ۸ معنا برای محمول بالذات می آورد مورد اول بیان شد باید بررسی کنیم که کدام یک از اینها احتیاج به حد وسط ندارد. پس این بحث به عنوان مقدمه بیان می شود تا در فصل بعدی وارد این بحث شود که منتهی شدن به حد وسط را اثبات کند. در مقابل هر محمول بالذاتی، محمول بالعرض وجود دارد لذا اگر ۸ قسم محمول بالذات پیدا می کنیم هر کدام دارای محمول بالعرض هستند.

ص: ۱۵۴

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۲۲، ناشر: فکر روز.
۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۶، س۵، ط ذوی القربی.

آن محمولی که استحقاق محمولیت دارد برای موضوعی که استحقاق موضوعیت دارد، آورده شود را محمول بالذات می گویند. این مورد در جلسه قبل بیان شد. در این جلسه می خواهیم وارد دومین معنا برای محمول بالذات شویم.

مورد دوم: محمول بالذات، محمولی است که برای خود موضوع باشد نه برای مجاور موضوع باشد. اگر محمولی برای موضوعی حمل شد ولی برای این موضوع نبود بلکه برای یکی از وابسته های این موضوع بود، محمول بالعرض می شود مثلا سنگ از بالا انداخته می شود و به سمت پایین می آید به آن سنگ می گوییم « متحرک ». این حرکت برای خود سنگ است و چیز دیگری حرکت نمی کند پس محمول بالذات می شود. گاهی به کسی که در صندلی کشتی نشسته و جای خودش را عوض نکرده متحرک گفته می شود به اعتبار اینکه کشتی، متحرک است. در اینجا « متحرک » محمول بر این شخص شده ولی محمول بر خود این شخص نیست بلکه برای مجاور این شخص یعنی مرکبش است. این، محمول بالعرض می شود. حرکت برای جالس سفینه بالعرض و برای سنگ، بالذات می شود.

این محمول بالذات که برای موضوع است دو صورت دارد:

۱ــ برای این موضوع است به طور طبیعی.

۲ ــ برای این موضوع است به طور تحمیلی. یعنی فرقی نمی کند که این سنگ به طبیعتش حرکت کند در اینصورت لفظ « متحرک » برای خود سنگ است یا قاسری آن را پرتاب کند در اینصورت هم لفظ « متحرک » برای خود سنگ است. پس « متحرک » نسبت به سنگ، محمول بالذات می شود چه این « متحرک »، بالذات و بالطبع گرفته شود چه بالذات و بالقسر گرفته شود.

ص: ۱۵۵

توضیح عبارت

و یقال للشیء انه محمول بالذات و الحقیقه اذا کان الوصف له بنفسه

ضمیر« له » به « موضوع » یا « موصوف » بر می گردد.

ترجمه: و گفته می شود به شیء که « محمول قرار داده شده » محمول بالذات و محمول بالحقیقه است. این در وقتی است که وصفی که محمول قرار داده می شود برای خود موضوع باشد.

کان عن طبعه او بقاسر اوجده فیه

قبل از « کان » لفظ « سواء » در تقدیر گرفته می شود.

ترجمه: مساوی است که این وصف از طبع این شیء « و موضوع » باشد یا به وسیله ی قاسری باشد که این وصف را در آن شیء « یعنی موضوع » ایجاد کرده.

و لکنه لیس لشیء غیره من اجله یقال له

ضمیر « غیره » و « له » به « موضوع » بر می گردد ضمیر « من اجله » به « غیر » بر می گردد.

این عبارت را می توان مربوط به کل بحث کرد و گفت این وصف برای خود شیء است و برای شیئی غیر از خود شیء نیست که از ناحیه آن غیر برای این شیء گفته شود. می توان این عبارت را مربوط به « او بقاسر اوجده فیه » کرد یعنی با اینکه قاسری این وصف را در این موضوع ایجاد کرده است، این وصف برای شیئی غیر از این موضوع نیست بلکه برای همین موضوع است. این معنای دوم با عبارت سازگارتر است چون استثنایی از کل عبارت را با عبارت « بازاء هذا محمول بالعرض » در سطر ۸ بیان می کند.

ص: ۱۵۶

ترجمه: لکن این وصف برای چیزی غیر از این موضوع حاصل نیست تا به خاطر آن غیر، به موضوع هم گفته شود و بر موضوع هم حمل شود.

و اذا تحققتَ لم تجد الصفه فی نفسه

جایی که وصف، تحمیلی است اگر چه وصف برای خود این موصوف است ولی با تحقیق می توان گفت که برای خود این موصوف نیست.

توجه کنید که این عبارت « و اذا تحققت ... » قرینه می شود که عبارت « لکنه لیس لشیء ... » استثنا از « او بقاسر اوجده فیه » باشد و استثنا از کل نیست چون اگر استثنا از کل باشد معنایش این می شود که اگر تحقیق کنی در هر دو مورد « چه جایی که صفت، طبیعی باشد چه جایی که صفت، تحمیلی باشد » این صفت برای این شیء نیست در حالی که این معنا غلط است چون جایی که صفت، صفت طبیعی باشد برای شیء می باشد.

ترجمه: وقتی تحقیق کنی « و با نظرِ تحقیق نگاه کنی » نمی یابی صفت « یعنی صفت تحمیلی » را در خود آن موضوع.

مثل ما یقال ای الحجر متحرک و ان کان لا بالذات یتحرک و لکن بالقسر

این مثال برای « او بقاسر اوجده فیه » نیست بلکه مثال برای هر دو حالت است یعنی مثال برای محمول بالذات است چه قاسر داده باشد و چه قاسر نداده باشد از طبیعت خود شیء باشد نه اینکه مثال برای محمول بالذاتی باشد که قاسر داده باشد.

ترجمه: مثل آنچه که گفته می شود حجر متحرک است ولو اینکه بالذات حرکت نکرده بلکه بالقسر حرکت کرده « ولی با وجود این می توان به آن، بالذات گفت چون آن بالذاتی که نفی می کنیم غیر از بالذاتی است که اثبات می کنیم ».

ص: ۱۵۷

و بازاء هذا محمول بالعرض و ذلک اذا کان الشیء یوصف بمحمول لیس فی ذاته

تـا اینجـا معنـای دومِ بالـذات گفته شـد. در مقابـل این معنـای محمول بالـذات، محمول بالعرض وجود دارد و محمول بالعرض معنـایش روشن است یعنی آنچه که برای خود موضوع نباشـد بلکه برای وابسـته ی موضوع باشـد مثـل « متحرک » وقتی که به جالس سفینه نسبت داده می شود.

ترجمه: و به ازاء این محمول بالـذاتی که توضـیح داده شـد « یعنی معنـای دوم »، محمول بالعرض داریم و این محمول بالعرض زمانی است که شیء موصوف شود به محمول ولی محمولی که در ذات این شیء نیست.

مثل ما یقال للساکن فی السفینه انه متحرک و انه یسیر الی موضع کذا

مثل اینکه به ساکن سـفینه گفته می شود « انه متحرک و انه یسیر الی موضع کذا » در حالی که جالس، سیر و حرکت نمی کند بلکه خود سـفینه حرکت می کند اما چون سـفینه مرکب برای جالس سـفینه قرار گرفته است مجازا « یعنی بالعرض » حرکت را به جالس نسبت دادیم.

و اذا حققتُه وجدتُه ساکنا

وقتی ساکن در سفینه را با تحقیق نگاه کنی می یابی که ساکن است و حرکتی ندارد. حرکت برای کشتی است.

نکته: گاهی از اوقات این مواردِ بالذات، با هم تداخل می کنند یعنی هم بالذات به معنای اول را دارد هم بالذات به معنای دوم را دارد. گـاهی از اوقـات، یکی از معانی اثبات می شود و معنای دیگر نفی می شود. در صورتی که دو مورد از موارد بالـذات صادق باشـد تکرار لازم نمی آیـد و در صورتی که گفته شود این معنای بالـذات را دارد و آن معنای بالـذات را ندارد، تناقض گفته شده چون معنای بالذات ها با هم فرق می کنند.

ص: ۱۵۸

فربما کان الموصوف به بالحقیقه منفصلا عنه کالسفینه فی هذا المثال. و ربما کان متصلا کما یقال کرم ابیض ای عناقیده بیض

« بالحقیقه » متعلق به « الموصوف » است یعنی موصوف حقیقی.

مصنف، محمول بالعرض در این مورد دوم را به دو قسم تقسیم می کند:

۱ـ محمول بالعرض گاهی منفصل از آن محمول بالذات است. و به عبارت بهتر، آن موضوعی که محمول برای آن، بالعرض است منفصل است از موضوعی که محمول برای آن، بالذات است. محمولِ « متحرک » برای ساکنِ در سفینه، بالعرض بود و برای خود سفینه، بالذات بود پس برای جالس، بالعرض می شود و برای سفینه، بالذات می شود. در اینجا می گوییم آن موضوعی که محمول برایش بالعرض است « یعنی ساکن فی السفینه » جداست از موضوعی که محمول برایش بالذات است « یعنی سفینه ». روشن است که جالس سفینه غیر از سفینه و جدای از آن است بلکه فقط بر روی سفینه نشسته و این نشستن باعث نشده که او را از جنس سفینه کند.

۲ـ آن که موضوعِ محمول است بالذات، با آن که موضوع محمول است بالعرض، متصل به هم می باشند مثلا گفته می شود « کُرمٌ ابیض ». مراد از « کرم » یعنی « تاک » و « درخت انگور ». این، درخت انگور سفید است در حالی که مراد این است که خوشه های انگور که به آن درخت آویزان هستند سفید می باشند. سفیدی اسناد به کُرم، بالعرض داده می شود و به عناقید « یعنی خوشه ها » بالذات اسناد داده می شد. موضوع بالعرضِ این محمول که کرم است متصل با موضوع بالذات این محمول یعنی عناقید و خوشه است.

ص: ۱۵۹

ترجمه: چه بسا موصوفِ به این محمول، بالحقیقه « یعنی موصوف حقیقی برای این محمول » منفصل است از آن که موصوف و موضوع بالعرض است مثل سفینه در این مثال « که موصوف حقیقی به این محمول، سفینه است و سفینه در این مثال که گفته شد با موصوف بالعرض جداست ». و گاهی از اوقات هم آن موصوف حقیقی به این محمول، متصل است به آن موصوف مجازی و بالعرض مثل اینکه گفته می شود درخت انگوری که سفید است و مراد این است که خوشه های آن سفید است.

و یقال محمول بالذات لمثل حمل الاعم علی الاخص کالحیوان علی الانسان

این عبارت باید سرخط نوشته شود و مورد سوم برای محمول بالذات است.

مورد سوم: می توان محمول را اعم از موضوع قرار داد مثل « الانسان حیوان » که محمول، اعم است. می توان محمول را مساوی قرار داد و گفت « الانسان ناطق ». همچنین می توان موضوع را اعم قرار داد و گفت « الحیوان انسان ». اما قضیه « بعض الحیوان انسان » محمول و موضوع مساوی است که به این مثال نمی زنیم.

در دو جایی که موضوع و محمول مساوی باشند یا موضوع، اخص باشد و محمول، اعم باشد گفته می شود که محمول، محمول بالذات است. در جایی که موضوع، اعم و محمول، اخص است گفته می شود که این محمول، محمول بالعرض است.

در جایی که محمولِ بالذات است روشن می باشد که به چه علت به آن، محمول بالذات گفته می شود. حیوان برای خود انسان است. ناطق هم برای خود انسان است ولی انسان برای خود حیوان نیست بلکه برای بعض حیوان است پس اگر لفظ انسان به خود حیوان نسبت داده می شود در واقع برای خود حیوان نیست و اسناد الی غیر ما هو له می شود و مجاز و بالعرض می باشد.

ص: ۱۶۰

ترجمه: گفته می شود محمول بالـذات برای مثل حمل اعم بر اخص مثل حمل حیوان بر انسان « و گفته می شود الانسان حیوان » و مقابلِ این محمول بالذات، محمول بالعرض است و آن حمل اخص بر اعم است مثلا گفته شود « حیوانٌ مّا انسان ».

« حیوانٌ مّا انسان »: به چه علت مصنف لفظ « ما » را می آورد؟ چون اگر کلمه « ما » آورده نشود شاید کسی بگوید این حرف، غلط است نه اینکه مجاز باشد. یعنی « الحیوان انسان » غلط است اما اگر تبدیل به « بعض الحیوان انسان » کنید صحیح خواهد بود و همچنین اگر « حیوان مّا انسان » را هم قرار دهید صحیح است ولی وقتی « الحیوان انسان » بیان می شود غلط می باشد. شاید کسی این ادعا را کند. برای اینکه این ادعا نشود مصنف تعبیر به « حیوانٌ مّا » می کند که می خواهد حمل را درست کند ولی مجازا. در اینجا یعنی در « بعض الحیوان انسان » موضوع و محمول اگر چه از نظر معنا مساوی اند ولی چون به ظاهر، موضوع اعم است حمل بر بالعرض می شود.

و یقال للشیء انه محمول بالذات اذا کان محمولاـ علی ما یحمل علیه اولا مثل السطح اذا قیل له ابیض و بازاء هذا: محمول بالعرض کما یقال جسم ابیض ـــ ای سطحه ابیض

ضمیر « یحمل » به « شیء » و ضمیر « علیه » به « ما » بر می گردد.

مورد چهارم: اگر حمل برای موضوع، اولی بود بالذات می شود و اگر حملی برای موضوعی با واسطه بود، بالعرض می شود مثلا گفته می شود « الجسم ابیض ». در این مثال، جسم، ابیض نیست بلکه سطح جسم، ابیض است. ما با واسطه ی سطح، جسم را هم ابیض می دانیم که این، محمول با واسطه و بالعرض می شود. ولی اگر بگویید « سطح الجسم ابیض » این ابیض بر سطح حمل می شود اولا و بدون واسطه لذا محمول بالذات می شود.

ص: ۱۶۱

نکته: این معانی ممکن است با یکدیگر جمع شوند یعنی دو معنا از این معانی صدق کنند ولی از نظر مفهومی با یکدیگر متفاوتند. معنای دوم با معنای چهارم این فرق را دارند که در معنای دوم، وصف و محمول برای خود این موصوف است. قید « اولا » یا « باواسطه » آورده نمی شود. اما اگر مقابلِ معنای دوم و مقابل معنای چهارم را ملاحظه کنید فرق بهتر روشن می شود. مقابل معنای دوم این بود که موضوع اصلا این محمول را ندارد « یعنی ساکن فی السفینه اصلا محمولِ متحرک را ندارد و ما به خاطر مجاورش یعنی سفینه به آن ساکن نسبت دادیم. اما در اینجا بیاض به جسم نسبت داده می شود به خاطر جزئش نه به خاطر مجاورش. ممکن است کسی اشکال کند و بگوید در معنای دوم، مقابلش که معنای بالعرض باشد دو قسم داشت. در یک قسم، مجاور مطرح بود اما در قسم دیگر، جزء مطرح بود. در مثال کُرم و عناقید، ابیض به کرم نسبت داده می شد به اعتبار جزئش که عناقید است در اینجا هم ابیض به جسم نسبت داده می شد به اعتبار جزئش که سطح است. در اینجا معنای دوم و چهارم خیلی به هم نزدیک می شوند ولی توجه کنید که از نظر مصداقی به هم نزدیکند یعنی بر یک مصداق ممکن است هم معنای دوم و هم معنای چهارم صادق باشد ولی به لحاظ مفهومی فرق می کند. در معنای دوم گفته شد محمول برای ذات موضوع نیست بلکه برای وابسته ی آن می باشد. در اینجا گفته می شود محمول برای ذات موضوع نیست بلکه برای واسطه است. این دو، به لحاظ مفهوم فرق می کنند اگر چه مصداقمان فرق نمی کند.

ص: ۱۶۲

نکته: واسطه چه یکی باشد چه دو تا باشد محمول، بالعرض می شود. اگر بگویید « لون سطح الجسم ابیض » این محمول، بالذات است اما اگر بگویید « لون الشیء ابیض » اینجا از همین قبیل است که ابیض بر لونِ جسم حمل شده در حالی که باید حمل بر لونِ سطحِ جسم بشود.

سطح جسم، طرف جسم است ولی یک ارتباط غلیظی با جسم دارد. طرف جسم با بیرون جسم فرق دارد. سطح، از جسم بما هو جسم بیرون است ولی از جسم بیرون نیست. جسم بما هو جسم دارای سه بُعد است ولی سطح دارای دو بُعد است و این دو از یکدیگر جدا هستند، اما اگر تعبیر به سطح جسم کنید نه جسم بما هو جسم، این سطح با جسم ارتباط دارد و جدا نمی باشد.

ترجمه: به شیء گفته می شود محمول بالذات زمانی که آن محمول، محمول بر موضوعی است که این محمول بر این موضوع حمل می شود اولا « یعنی بلاواسطه » مثل سطح زمانی که گفته می شود ابیض است. در مقابل این محمول بالذات، محمول بالعرض واقع شده همانطور که گفته می شود « جسم ابیض » که منظور این است که سطحش یعنی واسطه، ابیض است.

خلاصه: بحث در این بود که اینچنین نیست که هر قیاسی را منحل کنیم و حد وسطی از آن به دست بیاوریم بلکه در بعضی قیاس ها، صغری و کبری بدیهی اند و دیگر احتیاج به حد وسط ندارند. ملاحظه می کنید در بحثی که می خواهیم ثابت کنیم به حد وسط منتهی می شد باید به یک جایی برسیم که بگوییم این محمول باید موضوع بالذات است. اگر اینگونه است پس باید محمول بالذات را بشناسیم. مصنف ۸ معنا برای محمول بالذات می آورد.

ص: ۱۶۳

مورد اول: بیان شد.

مورد دوم: محمول بالـذات، محمولی است که برای خود موضوع باشد نه برای مجاور موضوع باشد. مثلا سـنگ از بالا انداخته می شود و به سمت پایین می آید به آن سنگ می گوییم « متحرک ». این حرکت برای خود سنگ است

در مقابـل این معنای محمول بالـذات، محمول بالعرض وجود دارد و محمول بالعرض معنایش روشن است یعنی آنچه که برای خود موضوع نباشد بلکه برای وابسته ی موضوع باشد مثل « متحرک » وقتی که به جالس سفینه نسبت داده می شود.

مصنف، محمول بالعرض در این مورد دوم را به دو قسم تقسیم می کند:

۱ــ محمول بالعرض گاهی منفصل از آن محمول بالذات است.

۲ــ آن که موضوعِ محمول است بالذات، با آن که موضوع محمول است بالعرض، متصل به هم می باشند.

مورد چهـارم: اگر حمل برای موضوع، اولی بود بالـذات می شود و اگر حملی برای موضوعی با واسـطه بود، بالعرض می شود مثلا گفته می شود « الجسم ابیض ». در این مثال، جسم، ابیض نیست بلکه سطح جسم، ابیض است. ما با واسطه ی سطح، جسم را هم ابیض می دانیم که این، محمول با واسـطه و بالعرض می شود. ولی اگر بگویید « سطح الجسم ابیض » این ابیض بر سطح حمل می شود اولا و بدون واسطه لذا محمول بالذات می شود.

بیان مورد پنجم و ششم و هفتم و هشتم از موارد محمولات بالعرض و محمولات بالذات/ انحلال قیاس تا چه جایی باید ادامه پیدا کند/ بیان انحلال قیاس/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا ۹۵/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیـان مورد پنجم و شـشم و هفتم و هشـتم از موارد محمولات بالعرض و محمولات بالـذات/ انحلال قیاس تا چه جایی باید ادامه پیدا کند/ بیان انحلال قیاس/ فصل ۵/ مقاله ۳/ برهان شفا

ص: ۱۶۴

و یقال للشیء انه محمول بالذات و الحقیقه اذا کان لیس واردا علی الشیء من خارج غریبا (۱) (۲)

بحـث در این بـود که همه قضایـا احتیـاج به حـد وسـط ندارنـد بلکه به قضـیه ای می رسـیم که بـدیهی است و بـدون واسـطه، محمولش بر موضوعش حمل می شود. سـپس بیان شـد جایی که محمول، بالذات بر موضوع حمل شود واسـطه نمی خواهد و قضـیه ای که تشکیل می شود قضـیه بدیهی است و در اثبات آن قضـیه، حد وسط دخالت نمی کند. پس برای اینکه بیان شود قضـیه، احتیاج به حد وسط ندارد باید ثابت شود که محمول این قضـیه برای موضوعش بالذات است. بنابراین منظور ما این بود که بیان کنیم قضایای بـدیهیه داریم و اینچنین نیست که اگر قیاس را منحل کردیم به قضـیه بدیهی نرسـیم بلکه وقتی قیاسـی را منحل کردیم با یک انحلال یا چنـد انحلال به قضـیه ای می رسـیم که بدیهی است. برای اینکه این مطلوب اثبات شود ناچاریم

که بیان کنیم چه محمولی برای موضوع، بالذات است چون جایی که محمول برای موضوع بالذات است ادعا کردیم که قضیه، بـدیهی است و حد وسط نمی خواهد. پس باید بیان شود که چه نوع محمولی برای موضوع، بالذات است. ۸ معنا برای محمول بالذات وجود دارد که همه آنها برای ما مفید نیستند. باید این ۸ معنا آورده شود و بیان گردد که محمول بالذات به کدام معنا، محمول بدیهی است؟ لذا باید مقدمتا درباره محمول بالذات بحث شود و تعیین گردد که کدام محمول بالذات اگر حاصل شد قضیه، بدیهی است؟ مصنف به عنوان مقدمه وارد این بحث شد تا ذی المقدمه در فصل اساسی مطرح شود.

ص: ۱۶۵

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۲۴، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۶، س۱۶، ط ذوی القربی.

چهار معنا بیان شد. الان وارد موارد بعدی می شویم.

معنـای پنجم: گـاهی محمول، طوری است که موضوع به طـبیعتش واجـد آن محمول هست و گـاهی محمول، طوری است که موضوع به طبیعتش واجـد آن محمول نیست بلکه این محمول بر این موضوع، تحمیل می شود. آنجا که محمول برای موضوع، طـبیعی باشـد این محمـول، بالـذات نامیـده می شـود و آنجـا که محمـول برای موضـوع، طـبیعی نیست بلکه تحمیلی است، این محمول، بالعرض نامیده می شود. حرکت برای سنگ را ملاحظه کنید که دارای دو حالت است. در یک حالت، طبیعی است و در یـک حالت، تحمیلی است اگر حرکت، الی السـفل باشـد طبیعی است. و اگر حرکت، الی العلو باشـند تحمیلی است. ما می گوییم بر حجر، حرکت الی السـفل را حمل می کنیم « نه اینکه حرکت را حمل کنیم چون حرکت بر دو قسم است. ما حرکت مطلق را حمـل نمی کنیم. حرکت مطلق در معنای دوم بر سـنگ حمل شـد و حرکت مطلق به معنای دوم برای سـنگ به معنای بالـذات گرفته شـده است امـا الان بیان می شود معنای پنجم با معنای دوم فرق دارد. در معنای پنجم، حرکت، مطرح نمی شود حرکت الی السـفل مطرح می شود. حرکت الی السـفل برای سـنگ، طبیعی است نه تحمیلی » پس اگر گفتیم « الحجر متحرک الی السـفل » محمول، بالذات است. در مقابل، حرکت الی العلو برای سـنگ طبیعی نیست بلکه تحمیلی است. پس اگر محمول به اینصورت گفته شود « الحجر متحرک الی العلو » محمول، بالعرض است. اما در معنای دوم گفته شد: محمولی که برای خود موضوع است بالـذات می باشـد. حرکت الی العلو و حرکت الی السـفل برای خود سـنگ بود یعنی سـنگ، حرکت الی العلو و حرکت الی السـفل می کرد که یکی طبیعی و یکی قسری بود. در این معنای دوم بیان شد که محمول برای خود موضوع باشد، دیگر بیان نشـد که برای طبیعت شـیء یا تحمیل شـیء باشـد. در آنجا احتیاج نبود که محمول، متحرک الی السـفل یا الی العلو قرار داده شود بلکه محمول، متحرک قرار داده شـد و گفته شـد محمولِ بالذات است. اما در اینجا یعنی در معنای پنجم، لفظ « بالـذات »، طور دیگر معنا می شود. « بالـذات » برای خود موضوع نیست بلکه می گوییم « بالـذات » برای خود موضوع باشد به طبیعت موضوع، یعنی خود موضوع آن را انجام دهـد با طبیعت خودش نه با تحمیل. اگر بخواهـد با تحمیل انجام دهد، محمول بـالعرض می شـود در اینصورت اگر گفته شود « الحجر متحرک الی السـفل » محمول، محمولِ بالـذات است چون حرکت الی السـفل، طبیعی برای سنگ است اما اگر گفته شود « الحجر متحرک الی العلو یا الی الفوق » محمول، محمولِ بالعرض می شود به خاطر اینکه حرکتِ الی العلو و الی الفوق طبیعی برای سنگ نیست بلکه تحمیلی است.

ص: ۱۶۶

توضیح عبارت

و یقال للشیء انه محمول بالذات و الحقیقه اذا کان لیس واردا علی الشیء من خارج غریبا بل هو شیء یقتضیه طبعه و یکون من طبعه

ضمیر « هو » به « شیء » در « یقال للشی » بر می گردد. ضمیر « طبعه » به « الشی » بر می گردد. عبارت « و یکون من طبعه » عطف تفسیر برای « یقتضیه طبعه » است.

ترجمه: به شیئی که در یک قضیه ای محمول واقع شده به آن، محمول بالذات و الحقیقه گفته می شود زمانی که آن شیء « که محمول قرار داده شده »، وارد بر شیء « یعنی موضوع » نباشد از خارج « یعنی از خارج نیامده باشد که تحمیلی باشد بلکه مقتضای طبیعت خود موضوع باشد » و آن محمول، غریب و بیگانه نباشد « اگر غریب و بیگانه باشد محمول بالذات نیست بلکه بالعرض است » بلکه « آن محمول » شیئی است که طبع خود این شی « یعنی موضوع » آن را اقتضا می کرد و از طبیعتش صادر می شود.

« غریبا » می تواند خبر بعد از خبر برای « لیس » باشد و می تواند عطف باشد بر خبر « لیس » که « واردا » است و می تواند صفت باشد چنانچه در پاورقی نوشته. پس معنای « وارداً من خارج » به معنای « غریبا » است.

مثل ما نقول ان الحجر یتحرک الی اسفل بالذات

مثل آنچه که ما می گوییم « ان الحجر یتحرک الی اسفل » نه اینکه بگوییم « ان الحجر یتحرک » که به صورت مطلق باشد بلکه « الی اسفل » آورده شود. این متحرک هم بالذات است.

ص: ۱۶۷

و بازاء هذا المحمول بالعرض كالحجر يتحرك الی فوق بالقسر

ترجمه: در مقابل محمول بالذات، محمول بالعرض است مثل « الحجر يتحرك الی فوق بالقسر ».

حرکت حجر به فوق، برای حجر، محمول بالذات نیست بلکه بالعرض است. توجه کردید که در مقابل معنای پنجم برای بالذات، بالقسر است.

و يقال محمول بالذات لما لم يكن من شانه ان يفارق الشیء فی حال و بإزائه المحمول بالعرض

معنای ششم: اگر محمولی، لازم موضوع باشد و از موضوع جدا نشود به آن، محمول بالذات گفته می شود مثل همه عوارض لازمه که اگر بر ملزوم حمل کنید، محمول بالذات می شود چون این محمول از موضوع جدا نمی شود به عبارت دیگر محمول بالذات، محمولی است که عرض لازم برای موضوع باشد و از آن مفارقت نکند. در مقابل اگر عرض مفارق بود به آن محمول بالعرض گفته می شود.

ترجمه: گفته می شود محمول بالذات به محمولی که از شأنش این نیست که مفارقت از شیء « یعنی از موضوع » کند در هیچ حالی از احوال، و در مقابلِ محمول بالذات، محمول بالعرض است « یعنی محمولی که از موضوع مفارقت بکند ».

فيشبه ان يكون انحدار الحجر اذا حُمِل عليه الحجر من المحمولات بالعرض من هذه الجهه لانه ليس ملازما

نسخه صحیح « علی الحجر » است نه « علیه الحجر ».

ترجمه: پس به نظر می رسد که انحدار حجر « یعنی حرکت الی السفل برای حجر » زمانی که حمل بر حجر شود، از محمولات بالعرض باشد از این جهت « نه از جهات دیگر. یعنی به لحاظ معنای پنجم، محمول بالذات است ولی به لحاظ معنای ششم یعنی از این جهت ششم، محمول بالعرض است » چون ملازم با حجر نیست « و هر محمولی که ملازم نبود محمول بالعرض گفته می شود ».

می توان عبارت را به اینصورت معنا کرد: لفظ « من هـذه الجهه » را از عبارت قبل از خودش جـدا کنید. یعنی به نظر می رسـد که انحـدار حجر اگر حمل بر حجر شود از محمولات بالعرض باشـد. اما چرا اینگونه به نظر می رسد؟ چون این احتمال در آن است که مراد از محمول، محمول غیر مفارق باشد، لذا می توان در این مثال حکم کرد به اینکه محمول، بالعرض است و چون احتمال دارد که معنای پنجم اراده شده باشد نمی توان حکم کرد که این محمول، محمول بالعرض است بلکه بالذات است.

و یقـال محمول بالـذات لمـا کان لیس من شانه ان یفارق الشـیء و کان مع ذلک مقوما لماهیته لا واردا غریبا و بإزائه المحمول بالعرض معروف فیکون اذن کون السطح ابیض محمولا بالعرض

معنای هفتم: محمول برای موضوع، محمولی باشـد که دارای دو قیـد است یکی اینکه از موضوع جدا نشود دوم اینکه علاوه بر اینکه جـدا نمی شود ذاتی و مقوم هم باشـد. این معنـا مخصوص ذاتیات است اما معنای قبلی، عرض لازم بود یا بگوییـد اعم از عرض لازم و ذاتی بود. اما این معنای هفتم، شامل عرض لازم نمی شود بلکه فقط ذاتیات را شامل می شود. در مقابل، محمول بـالعرض است عبـارت از اعراض می باشـد مثلاـ وقتی گفته می شود « السـطح ابیض »، بیـاض برای سـطح، عرض است و ذاتی نیست. چون ذاتی نیست لذا محمول بالذات به حساب نمی آید بلکه محمول بالعرض به حساب می آید.

ترجمه: و محمـول بالـذات گفته می شـود برای چیزی « یعنی ذاتی بـاب ایسـاغوجی که محمول واقع می شود » که شـأنش این است که از شیء « یعنی از موضوع » مفارقت نکند و علاوه بر این « که شأنش عدم مفارقت است » مقوم باشد « یعنی داخل در ذات باشـد » و واردِ بیگانه یعنی عرض نباشد و در مقابل محمول بالذات، محمول بالعرض است که این محمول بالعرض، همان عرضِ شـناخته شـده است « یعنی یا کم است یا کیف است یا ... است » پس در این هنگام « یعنی با توجه به این معنای هفتم، « کون السـطح ابیض » محمول بالعرض خواهد بود « یعنی ابیض برای سـطح، بر فرض که لازم باشد و منفک نشود، ذاتی نیست. چون ذاتی نیست پس محمولی بالعرض است ».

ص: ۱۶۹

و یقال محمول بالـذات لکل ما من شانه ان یوخـذ فی حـد الشـیء او یوخـذ الشـیء فی حـده و بالجمله ما یکون مناسـبا لذلک الشیء بالحد الذی لاحدهما فما خرج من هذین یکون محمولا بالعرض

معنـای هشـتم: محمول بالـذات، ذاتی بـاب برهـان است که اعم از ذاتی بـاب ایساغوجی است. ذاتی بـاب برهـان عبـارتست از محمـولی کـه موضـوع، در تعریـف آن اخـذ می شـود و لـو اینکـه ذاتی نباشـد. در بـاب ایسـاغوجی، محمـولی کـه ذاتی بـاب ایسـاغوجی باشـد، آن محمـول در تعریـف موضـوع اخـذ می شـود. در ذاتی بـاب برهـان، در یـک جـا که محمول، ذاتی بـاب ایسـاغوجی است محمـول در تعریـف موضوع اخـذ می شود و در جـایی که محمول، ذاتی بـاب ایسـاغوجی نیست موضوع در تعریف محمول اخذ می شود.

توجه کنیـد که ذاتی بـاب برهـان به دو صورت است یکبـار ذاتی باب ایساغوجی هم هست یکبار ذاتی باب ایساغوجی نیست. اگر این محمول، ذاتی بـاب ایسـاغوجی باشـد و از این جهت ذاتی بـاب برهـان به حساب آمـده باشـد این محمول، در تعریف موضـوع اخـذ می شـود امـا اگر محمـول، ذاتی بـاب ایسـاغوجی نبـود بلکه منحصـرا ذاتی بـاب برهـان بود موضوع، در تعریف محمـول اخـذ می شـود. الاـن مصـنف می فرمایـد اگر محمـولی به اینصورت بود که موضوع در تعریفش اخـذ شـد یـا آن، در تعریف موضوع اخـذ شـد را محمول بالـذات می گویند اما اگر محمول اینچنین بود که نه این محمول در تعریف موضوع اخذ شد نه آن موضوع در تعریف این محمول اخذ شد این محمول، محمول بالعرض می شود.

ترجمه: و محمول بالـذات گفته می شود برای کلِ محمولی که از شأنش این است که در حد شـیء « یعنی در حد موضوع » یا آن شـیء « یعنی موضوع » در حـدِ شـیء اخـذ شود و بالجمله محمول بالـذات، محمولی است که مناسب با آن شـیء « یعنی با موضوع » باشـد و این مناسـبتش از طریق حـدی باشـد که برای یکی از این دو است « یعنی یـا حـدِ موضوع با محمول، سازگار است یـا حـدِ محمـول بـا موضـوع سازگـار است، به عبـارت بهـتر اینگـونه می گـوییم که خـود موضوع ـ نه حـد موضوع ـ با محمول، مناسـبت دارد به خاطر اینکه حـدش برای محمول است و بالعکس » پس آنچه از این دو خارج باشد محمول بالعرض است.

« هذین »: یعنی « ان یوخذ فی حد الشیء » و « یوخذ الشیء فی حده ». مراد از « ما » در « فما خرج » محمول است.

و نرید ان نبین ان المحمولات الذاتیه علی ما بینا من الذاتی متناهیه و لا یُلتفت الی ما بالعرض فی هذا الموضوع

« متناهیه » خبر « ان » است.

تا اینجا بحث مقدمی که بیان ۸ معنا برای محمول بالذات بود، تمام شد الان می خواهد وارد بحث ذی المقدمه شود. مصنف تذکر می دهد الان که مقدمه را شناختید خوب است که وارد ذی المقدمه بشویم یعنی وقتی فهمیدیم محمول بالذات و محمول بالعرض چه می باشد خوب است بیان کنیم که همه محمول ها، ذاتی موضوع نیستند و احتیاج به حد وسط دارند ولی بعضی محمول ها ذاتی موضوع اند و احتیاج به حد وسط ندارند. مصنف می خواهد الان بیان کند که همه محمول ها احتیاج به حد وسط ندارند. محمولی هم هست که بالذات برای موضوع باشد و نتیجتاً احتیاج به حد وسط نداشته باشد. سپس مصنف می گوید در این بحثی که می کنیم به محمولات بالذات توجه می کنیم و محمولات بالعرض از بحث ما خارج اند چون همه آنها نیاز به واسطه دارند.

بحث ما در محمولات بالذات است که باید بحث کنیم کدامیک بی واسطه و کدامیک مع الواسطه است.

ترجمه: و اراده کردیم که بیان کنیم محمولات ذاتیه بنابر آن معنایی که ما از ذاتی بیان کردیم متناهی است و در این بحث ما « که می خواهیم در فصل بعد مطرح کنیم » به ما بالعرض « یعنی به محمول بالعرض » التفات نمی کنیم در این موضوع و بحثی که مطرح می کنیم.

ص: ۱۷۱

خلاـصه: بحث در این بود که همه قضایـا احتیاج به حـد وسط ندارنـد بلکه به قضـیه ای می رسـیم که بـدیهی است. پس برای اینکه بیان شود قضـیه، احتیاج به حـد وسط نـدارد بایـد ثابت شود که محمول این قضـیه برای موضوعش بالـذات است. ۸ معنا برای محمول بالذات وجود دارد که همه آنها برای ما مفید نیستند. باید این ۸ معنا آورده شود و بیان گردد. چهار معنا بیان شد. الان وارد موارد بعدی می شویم.

معنـای پنجم: گـاهی محمول، طوری است که موضوع به طـبیعتش واجـد آن محمول هست و گـاهی محمول، طوری است که موضوع به طبیعتش واجـد آن محمول نیست بلکه این محمول بر این موضوع، تحمیل می شود. آنجا که محمول برای موضوع، طـبیعی باشـد این محمـول، بالـذات نامیـده می شـود و آنجـا که محمـول برای موضـوع، طـبیعی نیست بلکه تحمیلی است، این محمول، بالعرض نامیده می شود.

معنـای شـشم: محمول بالـذات، محمولی است که عرض لاـزم برای موضوع باشـد و از آن مفارقت نکنـد. در مقابل اگر عرض مفارق بود به آن محمول بالعرض گفته می شود.

معنای هفتم: محمول برای موضوع، محمولی باشـد که دارای دو قیـد است یکی اینکه از موضوع جدا نشود دوم اینکه علاوه بر اینکه جـدا نمی شـود ذاتی و مقـوم هم باشـد. این معنـا مخصـوص ذاتیـات است. در مقابـل، محمول بـالعرض است عبـارت از اعراض می باشد.

معنـای هشـتم: محمول بالـذات، ذاتی بـاب برهـان است که اعم از ذاتی بـاب ایسـاغوجی است. ذاتی بـاب برهـان عبـارتست از محمـولی که موضـوع، در تعریـف آن اخـذ می شود و لو اینکه ذاتی نباشـد. امـا اگر محمول اینچنین بود که نه این محمول در تعریف موضوع اخذ شد نه آن موضوع در تعریف این محمول اخذ شد این محمول، محمول بالعرض می شود.

ص: ۱۷۲

تا اینجا بحث مقدمی که بیان ۸ معنا برای محمول بالذات بود، تمام شد الان می خواهد وارد بحث ذی المقدمه شود که همه محمول ها احتیاج به حد وسط ندارند. محمولی هم هست که بالذات برای موضوع باشد و نتیجتاً احتیاج به حد وسط نداشته باشد.

آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » متناهی اند یا نا متناهی اند/ بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا ۹۵/۰۷/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » متناهی اند یا نا متناهی اند/ بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا

الفصل السادس فی حکایه ما قیل فی التعلیم الاول من تناهی اجزاء القیاسات و اوساط الموجب و السالب (۱) (۲)

همانطور که از عنوان این فصل استفاده می شود در سه چیز بحث داریم. وقتی قضیه ای را به ما می دهند این قضیه دارای محمول و موضوعی است:

بحث اول: آیا ممکن است که برای موضوع، موضوع دیگر باشد و برای موضوع دیگر، موضوع دیگر باشد و همینطور موضوع ها تا بی نهایت ادامه پیدا کنند؟

بحث دوم: آیا ممکن است برای محمولِ این قضیه، محمول دیگر باشد و برای محمول دیگر، محمول سوم باشد و همینطور محمول ها تا بی نهایت ادامه پیدا کنند؟

بحث سوم: اگر بین موضوع و محمول، واسطه ای دخالت کرد که آن واسطه، محمول برای موضوع شد و موضوع برای محمول شد آیا این واسطه می تواند بی نهایت باشد یا به جایی رسیده می شود که واسطه تمام شود؟ وقتی بحث حد وسط به میان آمد، هم در قضایای موجبه مطرح می شود هم در قضایای سالبه مطرح می شود پس بحث در حد وسط تبدیل به دو بحث می شود و مجموع مباحث، چهارتا می شود:

ص: ۱۷۳

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۲۵، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۶، س۱۶، ط ذوی القربی.

۱ ــ بحث در تناهی و عدم تناهی موضوعات است.

۲ ــ بحث در تناهی و عدم تناهی محمولات است.

۳ _ بحث در تناهی و عدم تناهی اوساط است که در قضایای موجبه است.

۴ _ بحث در تناهی و عدم تناهی اوساط است که در قضایای سالبه است.

عنوان فصل نشان داد که در اینجا ۴ بحث وجود دارد. مصنف ابتدا سوال می کند و بعد وارد تحقیق بحث می شود. سوال می شود که آیا موضوعات و محمولات و اوساط می توانند تا بی نهایت ادامه پیدا کنند یا نه؟ توجه کنید که بحث اساسی همانطور که قبلاً گفته شده در حد وسط است ولی موضوع و محمول هم مطرح می شود. چون وقتی در فصل قبل بحث را شروع کردیم به اینصورت شروع کردیم که قیاس را منحل به دو مقدمه ی صغری و کبری می کنیم. اگر این مقدمه ی صغری و کبری بدیهی باشند انحلال تمام می شود و قیاس دیگری نداریم تا بخواهیم آن را منحل کنیم. اما اگر این مقدمه ی صغری و کبری از یک قیاس دیگری استخراج شده بودند « یعنی نتیجه برای قیاس دیگری بودند باید آن قیاس را هم پیدا کرد و آن را هم منحل کرد که آن قیاس دیگر هم منحل به دو قضیه می شود و این انحلال ادامه پیدا می کند. آیا این انحلال تا بی نهایت ادامه پیدا می کند یا نه؟ مصنف می فرماید: ما معتقدیم که این انحلال تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کند و در یک جا متوقف می شود یعنی به مقدمه ی صغری و کبرایی می رسیم که هر دو بدیهی اند و حد وسط ندارند. در این فعل علاوه بر حد وسط، موضوع و محمول هم مطرح می شود که در ادامه ی بحث روشن می شود که چرا بحث از موضوع و محمول هم مطرح شده است.

ص: ۱۷۴

یکبـار یـک طرف قضـیه که موضوع است ملاـحظه می شود که آیـا متناهی است یا نه؟ بار دوم طرف دیگر قضـیه که محمول است ملاحظه می شود که آیا متناهی است یا نه؟ بار سوم که از حد وسط بحث می شود یعنی دو طرف قضیه ملاحظه می شود و گفته می شود آیا این حـد وسط وجود دارد یا ندارد؟ اگر وجود داشت محمول برای موضوعِ قضـیه ی ما می شود و موضوع برای محمول قضـیه ی مـا می شود. پس اگر حـد وسط تکرار شود قهراً موضوع و محمول هم تکرار می شود. اینکه وارد بحث از تنـاهی موضوع و محمول و عـدم تناهی این دو می شویم به خاطر این است که اگر بحثِ اساسـیِ ما درباره حـد وسط اسـت حـد وسـط، هم نقشِ محمولی دارد و هم نقش موضوعی دارد. تـا وقتی حـد وسـط تکرار می شود موضوع و محمول هم بـاید تکرار شود. اگر حـد وسط را مُنتهی کردیم موضوع و محمول هم منتهی می شونـد. پس این سه بحث به یکـدیگر بسـته شدند لـذا اگر چه در فصـل قبـل خواسـتیم وارد بحث در حـد وسـط بشویم ولی چون دیـدیم این سه « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » به یکدیگر وابسته اند لذا در این فصل، هر سه مطرح شدند و بحث، منحصر به حد وسط نشد.

این گزارش مختصری از محتوای این فصل بود.

توضیح عبارت

الفصل السادس فی حکایه ما قیل فی التعلیم الاول من تناهی اجزاء القیاسات و اوساط الموجب و السالب

مصـنف می فرمایـد ما الان حرفی نمی زنیم. حرفی که الان گفته می شود کلامی است که در تعلیم اول گفته شـده و ما آن را حکایت می کنیم ولی با بیان خودمان که واضح تر از بیان ارسـطو است. آنچه در تعلیم اول گفته شده عبارت از اجزاء قیاسات و اوساطِ موجب و سالب است.

ص: ۱۷۵

« اجزاء القیاسات »: مراد صغری و کبری است. اما اجزاء صغری و کبری، موضوع و محمول و حد وسط است ولی حد وسط خودش به نوبه خودش، موضوع و محمول هست پس اگر بحث در تناهی موضوع و محمول شود قهراً تناهی حد وسط هم روشن می شود ولی چون بحث ما در حد وسط به صورت مستقل است لذا مصنف، حد وسط را مستقل ذکر می کند. عبارت « من تناهی اجزاء القیاسات » ناظر به موضوع و محمول فقط است.

« اوساط »: یعنی بحث از تناهی اوساط می شود. مصنف این را جدا کرده با اینکه اوساط به نوبه خودشان موضوع و محمول اند ولی با وجود این، در موضوع و محمول داخل نکرده و جداگانه مطرح کرده است.

فنقول محاکین للتعلیم الاول

ترجمه: در حالی که کلام ارسطو در تعلیم اول را حکایت می کنیم اینچنین می گوییم.

قیل قد علم ان المحمولات بذاتها موجوده و الموضوعات بذاتها موجوده

توجه کنید که مصنف چگونه وارد بحث می شود؟: ما هر چیزی را می توانیم موضوع قرار دهیم چه شأن موضوعیت داشته باشد چه نداشته باشد مثلا « کاتب » عرفاً شأنش این است که محمول باشد و « انسان » عرفاً شأنش این است که موضوع باشد لذا می گوییم « الانسان کاتب ». در اینصورت به آن شأنی که موضوع و محمول داشته عمل شده است.

اما یکبار گفته می شود « الکاتب انسان » این قضیه، غلط نیست ولی یک نوع مجاز گویی است. مجاز گویی به این معنا نیست که استعمال لفظ در غیر موضوع له باشد که مجاز در کلمه شود بلکه مجاز در اسناد است اما کدام اسناد؟ می گوییم اسنادِ ضمنی نه اسناد مطابقی. در اینجا « انسان » به « کاتب » اسناد داده شده و این اشکال ندارد اما در عین اینکه این کار انجام شد به کاتب، علاوه بر اینکه انسان را نسبت دادیم موضوعیت را هم اسناد دادیم یعنی عمل ما نشان می دهد که کاتب را موضوع گرفتیم. به انسان، محمولیت را نسبت دادیم. این هم مجاز است چون انسان باید حقیقتاً موضوع باشد یعنی مسندٌ الیه برای موضوعیت باشد ولی ما آن را مسندٌ الیه برای محمولیت گرفتیم و محمول بودن را به آن نسبت دادیم و این، مجاز در اسناد است. اما مجاز در اسناد ضمنی و التزامی نه مطابقی یعنی به دلالت التزامی مشخص است که یک اسنادی داده شده است. اما اسنادِ مطابقی، اسناد انسان به کاتب است. در اینجا در اسناد التزامی هم وجود دارد یکی اینکه ما موضوعیت را به کاتب اسناد می دهیم دوم اینکه ما محمولیت را به انسان اسناد می دهیم. دلالت التزامی در کلام در اینصورت است که وقتی گفته می شود « زید جاء »، این کلام دارای دلالت مطابقی و التزامی است. دلالت مطابقیِ آن این است که زید آید اما دلالت التزامی این است که ما می دانیم زید آمد اما طرف مقابل می خواهد به من بگوید زید آمد ولی من زودتر به او می گویم زید آمد تا به او بفهمانم که خودم آن را می دانم. این را اصطلاحاً دلالت التزامی می گویند. در ما نحن فیه هم همینطور است که وقتی « الکاتب انسان » گفته می شود علاوه بر آن اسناد مطابقی که اسناد انسان به کاتب است دو اسناد دیگر هم وجود دارد. یکی اینکه عملا نشان داده که کاتب، موضوع گرفته شده پس موضوعیت به کاتب اسناد داده شده و عملا نشان داده شد که انسان، محمول گرفته شده پس محمولیت به انسان اسناد داده شده در حالی که شأن انسان، موضوعیت و شأنِ کاتب، محمولیت است پس اسناد الی غیر ما حوله است که مجازی می باشد.

مصـنف می فرمایـد بعضـی از اشیاء و کلمات هستند که ذاتاً محمول اند یعنی شأن محمولیت دارند و بعضـی هم ذاتاً موضوع اند یعنی شـأن موضوعیت دارنـد. الاـن می خواهیم این شـأن را رعـایت کنیم و مرتکب مجـاز نشویم. موضوعی را که ذاتاً موضوع است انتخاب می کنیم و برای این، دیگر موضوع نمی آوریم. این که ذاتا موضوع است اگر بخواهـد چیزی قبول کنـد موضوع قبول نمی کنـد بلکه محمول، قبول می کنـد. در اینجـا به آن، محمول داده می شود و سوال می کنیم که آیـا این محمولات را می توان تا بی نهایت ادامه داد؟ توجه کنید که از طرف موضوع، ادامه ای نیست و برای موضوع، موضوعی قائل نمی شویم.

بار دوم محمول بالـذات « یعنی آنچه که ذاتاً محمول است » را محمول قرار می دهیم و برای آن محمول نمی آوریم چون این، بایـد محمول باشـد و هیـچ وقت نمی توانـد موضوع باشـد در اینجـا برای موضوع، موضوع دیگر دست می شود. اینجـاست که موضوع ها ادامه پیدا می کنند و گفته می شود آیا تا بی نهایت می توانند ادامه پیدا کنند یا نه؟

مطلب بعـدی این است: چیزی که شـأن موضـوعیت و محمولیت دارد حـد وسـط قرار داده می شود تـا محمول برای موضوع ما باشد و موضوع برای محمول ما باشد و واسطه بین این دو بشود.

در اینجا سوال می شود چیزی که شأن موضوع و محمول هر دو را دارد آیا می تواند ادامه پیدا کند یعنی چیزی آورده شود که همیـن شـأن را داشـته باشـد؟ تـوجه کنیـد کـه مراد این نیست که شـأن موضـوعیت و محمـولیت مطلـق داشـته باشـد بلکه شـأن موضوعیت و محمولیت برای این موضوع و محمول داشته باشد.

ص: ۱۷۷

توجه کردید که تا اینجا یک موضوع بالذات درست کردیم و محمولاتش را ادامه دادیم و یک محمول بالذات درست کردیم و موضوعاتش را ادامه دادیم و یک شیئی هم درست کردیم که هم می توانست محمول باشد هم می توانست موضوع باشد و حد وسط قرار داده شد. سوال این است که آیا می توان اینها را تا بی نهایت ادامه داد یا نه؟ مصنف قبل از این سوال مطرح می کند که موضوع بالذات و محمول بالذات داریم، موضوع بالذات را نمی توان محمول قرار داد مگر مجازاً و محمول بالذات را نمی توان موضوع قرار داد مگر مجازاً.

نکته: خود عرف تشخیص می دهد که چه چیزی موضوع بالذات و چه چیزی محمول بالذات است شاید ضابطه اش این باشد که که جوهر، موضوع می شود و عوارض، محمول می شوند.

ترجمه: گفته شده که محمولات بالذات موجودند و موضوعات بالذات هم موجودند.

توجه کنید با این توضیحاتی که داده شد « بذاته » قید « محمولات » است نه « موجوده » یعنی نگویید محمولات، بالذات موجودند بلکه بگویید « محمولاتِ بالذات، موجودند ». پس محمولات بالذات یعنی آنچه که ذات و شأنشان محمولیت است. همچنین « بذاتها » قید « موضوعات » است یعنی موضوعاتی که ذاتند موجودند و شأن موضوعیت دارند و نمی توانند محمول قرار بگیرند مگر ذاتاً.

فلیکن موضوع بذاته مثل ج و لیس من شأنه ان یصیر محمولا الا بالعرض

« بذاته » قید برای « موضوع » است.

فرض کن که موضوعِ بذاته ای مثل « ج » است. مصنف قید « بذاته » را با عبارت « و لیس من شانه ان یصیر محمولا الا بالعرض » معنا می کند. موضوع بذاته یعنی چیزی که از شأنش این نیست که محمول شود مگر بالعرض و المجاز « آن هم اسنادِ التزامی نه اسناد مطابقی. اسناد مطابقی بین این محمول و موضوعی است که در این قضیه آورده شده اما اسناد التزامی این است که آنچه ما موضوع قرار دادیم به آن، اسناد موضوعیت دادیم و آنچه که ما محمول قرار دادیم به آن، اسناد محمولیت دادیم. این اسناد، اسناد مجازی است ».

ص: ۱۷۸

و لیکن حمل ه_ علی ج اولا بلا متوسط

فرض کن حمـل « ه » بر « ج » اوّلی بود. مراد از اوّل، در مقابل حمل شایع نیست. خود مصنف لفظ « اوّلی » را معنا به « بلا متوسط » می کند. یعنی حملِ بالواسطه نیست و حد وسطی بین آنها نیست. به عبارت دیگر « ه » بر « ج » حمل شد چون « ه » فقط بر « ج » حمل می شود و محمول « ج » است.

و کذلک ز لِ ه، ب لِ ز

این گونه نوشتن که در این کتاب نوشته شده، خوب است اما در کتاب خطی به اینصورت می نویسند « ز له، ب له » مصحح کتاب حرف « ل » را از « ه » و « ز » جدا کرده و در زیر « ل » کسره گذاشته تا اشتباه نکنید توجه کنید که « ج » موضوع اول شد و « ه » محمول آن شد. « ز » محمول بر « ه » شد.

« کذلک »: به معنای « محمول است » نمی باشد اگر به این معنا بود باید عبارت را اینگونه می آورد « کذلک ز علی ه ». ولی مراد از « کذلک » یعنی « بلا واسطه است ». پس معنای عبارت اینگونه می شود: و بلا واسطه است « ز » برای « ه » همانطور که « ه » بلا واسطه برای « ج » بود.

ترجمه: و همچنین بی واسطه است « ز » برای « ه » و « ب » برای « ز » و همینطور ادامه بده.

ص: ۱۷۹

أ فتری ان هذه المحمولات تتمادی بلا نهایه من موضوع اول محدود فیوخذ دائما علی کل محمولٍ محمول بلا واسطه و لا یقف او یقف؟

الان مصنف سوال می کند که آیا این محمولات را تا بی نهایت می توانی ادامه بدهی؟ موضوع، اولین موضوع بود و قبل از آن، موضوع دیگری نمی آید زیرا شأن موضوعیت دارد و اگر شأن موضوعیت دارد نمی توان آن را محمول قرار داد و موضوع برایش آورد. اگر بخواهید برای آن چیزی بیاورید باید محمول بیاورید و محمولات، ادامه پیدا می کنند. سوال این است که آیا ممکن است محمولات تا بی نهایت ادامه پیدا کنند؟

« من موضوع اول محدود »: از یک موضوعی که اوّلی و معین بود آیا می توان از این موضوع معین، محمولاتی برایش بیاورید؟

« فیوخذ دائما علی کل محمولٍ محمول بلا واسطه »: نتیجه ی « تتمادی بلانهایه » این می شود که دائما گرفته شود بر هر محمولی، محمول دیگری بلا واسطه. یعنی محمولاتی را بیاورید و بر هر محمول، محمول دیگری بلا واسطه حمل کنید و موضوع، تغییر نکند.

« و لا یقف او یقف » : آیا می توان این کار را کرد که آوردن محمولات در پی یکدیگر توقف نکنند یا اینطور نیست و نمی توان محمولات را ادامه داد و در یک جا باید توقف کرد؟

ثم لیکن ب شیئا من شأنه ان یحمل علیه شیء آخر بالذات

فرض کن که محمولی، محمولِ بالذات باشد. مراد از محمول بالذات، محمولی است که نمی توان آن را موضوع قرار داد پس برای آن نمی توان محمول آورد ولی می توان برای آن موضوع آورد. توجه کنید که در موضوع بالذات، ابتدا یک موضوع قرار داده می شد و محمولی بر آن حمل می شد یعنی به سمت بالا می رفتیم اما در اینجا یک محمولی داریم و آن را در بالا قرار می دهیم و در زیر آن موضوعاتی ترتیب داده می شود. پس در محمولات به سمت بالا می رفتیم چون محمول، حمل علی الموضوع می شود ولی موضوع را تحت محمول قرار می دهیم. پس اگر محمولی داشتیم و موضوعاتی خواستم بیاوریم باید پایین بیاییم. مصنف در بحث اول تعبیر به صعود موضوع و در بحث دوم تعبیر به نزول می کند و همین صعود نزول فرق بین این دو بحث است.

ص: ۱۸۰

ترجمه: فرض کن که « ب » چیزی باشد که شأنش این است که چیز دیگری بر آن حمل نشود. « مصنف در این عبارت، محمول بالذات را معنا می کند یعنی می گوید آن چیزی است که شأنش این است که محمول باشد، نمی تواند موضوع باشد تا محمول بر آن حمل شود » بالذات « بالذات یعنی بالحقیقه یعنی شأنش بالحقیقه این نیست. اگر خواستی می توانی حمل کنی ولی نه بالحقیقه بلکه بالعرض و المجاز.

لکنه محمول علی ط بلا وسط و ط علی ج کذلک و ج علی ب کذلک

« بلا وسط »: یعنی اینطور نیست که یک شیئی داشته باشیم که با هر دو مرتبط باشد بلکه « ب » را فقط بر « ط » می توان حمل کرد. گویا نسخه صحیح باید « و ج علی ط » باشد و الا دور می شود.

لکن این « ب » که شأنِ محمولیتِ تنها را دارد می تواند محمول بر یک چیز دیگری مثل « ط » شود بلا وسط « یعنی ــ ط ــ موضوعش قرار داده شود » و « ط » هم حمل بر « ج » می شود همچنین « یعنی بلاوسط. در اینصورت ج، موضوع دوم می شود. ط هم موضوع اول بود و ب هم محمول است » و « ج » هم بر « ط » حمل می شود.

أ فتری ان هذا النزول فی الموضوعات من محمول اول محدود یتمادی بلا نهایه و یوخذ دائما موضوع لموضوعٍ بلا واسطه و لا یقف او یقف؟

مصنف سوال را اینگونه بیان می کند که این نزول در موضوعات، از محمولی که اول محدود بود « و معین شده بود و عبارت از ب بود » ادامه پیدا می کند تا بی نهایت، یعنی دائما موضوعی برای موضوعی اخذ می شود بلا واسطه و این اخذِ موضوع، توقف پیدا نمی کند و ادامه پیدا می کند یا به جایی رسیده می شود که موضوع هم، موضوع بذاته می شود و دیگر ادامه پیدا نمی کند. مثلا فرض کنید «انحناء» را حمل بر خط کردیم بلا واسطه. خط را هم بر سطوح حمل کردیم بلا واسطه. سطح را هم حمل بر حجم کردیم و حکم را هم بر جسم حمل کردیم، در اینجا جسم، موضوع بذاته است و وقتی به جسم رسیدیم، ختم می کنیم و دیگر ادامه داده نمی شود یعنی انحناء، محمولِ اول و محدود معین شد چون چیزی بر آن حمل نشد. بعداً به سمت پایین آمدیم و برای آن موضوع درست کردیم. موضوع اولش خط بود و موضوع دوم که موضوع برای خط می باشد، سطح است موضوع سوم که موضوع سطح می باشد، حجم است و موضوع چهارم که موضوع حجم است، جسم می باشد. جسم، موضوع بالذات است و ادامه داده نمی شود.

ص: ۱۸۱

و الفرق بين البحثين انا ابتدأنا فی الاول منهما فی الموضوع المحدود و اخذنا نصعد فی المحمولات و ابتدأنا فی الثانی منهما من المحمول المحدود و اخذنا ننزل فی الموضوعات

« نُنَزِّل » را می توان « نَنزِلُ » هم خواند. « اخذنا » یعنی شروع کردیم.

اما فرق این دو صورت « که در یک صورت موضوع ها ادامه داده شد و در یک جا محمول ها ادامه داده شد » این است که در یکی به سمت بالا ـ رفتیم یعنی موضوع را در زیر و محمول را روی آن گذاشتیم و بالا ـ رفتیم و در دیگری به سمت پایین آمدیم. یعنی محمول را بر روی آن قرار دادیم و موضوع را در زیر آن آوردیم و موضوع های دیگر را هم در زیر آنها آوردیم و به سمت پایین رفتیم.

ترجمه فرق بین این و بحث این است که ما ابتدا می کنیم در اولِ از این دو بحث، از موضوعِ محدود و معین و شروع کردیم به اینکه در محمولات بالا ـ رفتیم ولی در دومِ از این دو بحث، ابتدا کردیم از محمولی که معین بود و شروع کردیم به اینکه در موضوعات پایین آمدیم.

بحث بعدی در چیزی است که هم می تواند موضوع باشد و هم می تواند محمول باشد یعنی نه محمول بذاته است که با موضوع بودن سازگاری نداشته باشد و نه موضوع بذاته است که با محمول بودن سازگاری نداشته باشد بلکه با هر دو می سازد. این، در حد وسط بین دو چیز قرار داده می شود و آن دو چیز را دست نمی زنیم. یکی ، محمول بالذات است و از آن بالا ـ نمی رویم و یکی موضوع بالذات است و از آن پایین نمی رود ولی این وسط که حد وسط است را می توان کم و زیاد کرد. آیا زیادی تا بی نهایت می رود یا در یک جا متوقف می شود؟

ص: ۱۸۲

خلاـصه: همانطور که از عنوان این فصل استفاده می شود در سه چیز بحث داریم. وقتی قضیه ای را به ما می دهند این قضیه دارای محمول و موضوعی است:

بحث اول: آیا ممکن است که برای موضوع، موضوع دیگر باشد و برای موضوع دیگر، موضوع دیگر باشد و همینطور موضوع ها تا بی نهایت ادامه پیدا کنند؟

بحث دوم: آیا ممکن است برای محمولِ این قضیه، محمول دیگر باشد و برای محمول دیگر، محمول سوم باشد و همینطور محمول ها تا بی نهایت ادامه پیدا کنند؟

بحث سوم: اگر بین موضوع و محمول، واسطه ای دخالت کرد که آن واسطه، محمول برای موضوع شد و موضوع برای محمول شد آیا این واسطه می تواند بی نهایت باشد یا به جایی رسیده می شود که واسطه تمام شود؟ وقتی بحث حد وسط به میان آمد، هم در قضایای موجبه مطرح می شود هم در قضایای سالبه مطرح می شود پس بحث در حد وسط تبدیل به دو بحث می شود و مجموع مباحث، چهارتا می شود.

ادامه بیان این مطلب که آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند/ بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۷/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان این مطلب که آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند/ بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا.

ولتکن ا محموله علی ج بتوسط ب سواء کان ا لا محمول علیه او علیه محمول (۱) (۲)

ص: ۱۸۳

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۲۷، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۸، س۱۵، ط ذوی القربی.

در اینجا چند سوال مطرح شد:

سوال اول: اگر موضوعی، ذاتاً موضوع بود و برای آن محمولِ بلاـ واسطه ای آورده شد و حمل گردید و بر آن محمول، محمولِ بلاـ واسطه ی دیگر آورده شد و حمل گردید آیا می توان این محمول را تا بی نهایت ادامه داد؟ در طرف موضوع نمی توان از این موضوع اول، تجاوز کرد وموضوعی قبل از این موضوع درست کرد چون این موضوع، موضوعِ اول و بالذات است و نمی تواند محمول شود و اگر برای آن، موضوعِ قبل درست کنید، محمول برای آن موضوعِ قبل می شود و این، جایز و پسندیده نیست.

سوال دوم: یک محمولِ بالذات پیدا می کنیم که شأنش این است که محمول باشد و موضوع نباشد. در تحتِ این محمول، موضوعی قرار داده می شود اما در فوقِ این محمول نمی توان محمول قرار داد چون شأنش این است که محمول باشد و موضوع نباشد. اگر در فوقش بخواهید محمول قرار دهید این محمولِ بالذات، موضوع قرار داده شده در حالی که محمولِ بالذات نمی تواند موضوع شود و فقط، محمول است. اما در زیر آن می توان موضوع قرار داد و در زیر این موضوع می توان موضوع دیگر قرار داد ولی آیا می توان این موضوع ها را تا بی نهایت، ادامه داد یا در یک جا باید توقف کرد؟ این دو بحث قبلا بیان شد. الان وارد سوال و بحث سوم می شود.

سوال سوم: موضوع و محمولی داریم ممکن است این موضوع، بالذات باشد و نتوان تحت آن، موضوع قرار داد و ممکن هم هست بالذات نباشد و بتوان در تحت آن موضوع قرار داد. همچنین این محمول ممکن است بالذات باشد و نتوان فوقِ آن محمول قرار داد و ممکن است محمول بالذات نباشد و بتوان فوق آن محمول قرار داد. الان به قبلِ موضوع و بعدِ محمول کاری نداریم بلکه وسطِ این موضوع و محمول، یک حد وسط داریم که می تواند هم موضوع برای محمول باشد و هم محمول برای موضوع باشد. این حد وسط، نه موضوع بالذات است نه محمول بالذات است بلکه شأن هر دو « یعنی شأن موضوع شدن و محمول شدن دو دو » را دارد آیا بعد از اینکه حد وسط آورده شد می توان حد وسطِ دیگر آورد که آن هم دو شأن داشته باشد و بتواند محمول برای موضوع باشد و موضوع برای اوسط باشد یا محمول برای اوسط باشد و موضوع برای محمول باشد؟ یعنی این حد وسط بین اصغر و اوسط قرار داده شود یا بین اوسط و اکبر قرار داده شود؟ درباره ی این حد وسط گفته می شود که آیا می توان تا بی نهایت رفت یا به یک جایی رسیده می شود که باید حد وسط هم قطع شود؟

در این سوال سوم بیان کردیم که فرقی نمی کند موضوع اولیه، بالذات باشد که موضوعِ قبل از خودش را نپذیرد یا موضوعِ بالذات نباشد و موضوع قبل از خودش را بپذیرد و همچنین فرق نمی کند محمول، محمولِ بالذات باشد که محمولِ بعد از خودش نپذیرد یا محمولِ بالذات نباشد و محمولِ بعد از خودش بپذیرد؟ در این سوال به قبلِ موضوع و بعدِ محمول کاری نداریم. بلکه بحث در وسطِ موضوع و محمول که حد وسط است می باشد که آیا می تواند تا بی نهایت متعدد باشد یا نه؟

فرق سوال سوم با سوال اول و دوم مشخص است. در سوال اول و دوم، یک طرف از دو طرفِ قضیه انتخاب می شود و گفته می شود که آیا می توان آن را ادامه داد یا نه؟ اما در این سوال سوم، دو طرف دارد یعنی موضوع جدا است و محمول، جدا است. در وسط چیزی قرار داده شود که هم با موضوع مرتبط شود به عنوان اینکه محمولِ آن موضوع است هم با محمول مرتبط شود به عنوان اینکه موضوعِ آن محمول است.

توضیح عبارت

و لتکن ا محموله علی ج بتوسط ب

« ا »، محمول گرفته شد و « ج » موضوع گرفته شد و « ب » حد وسط گرفته شد.

سواء کان ا لا محمول علیه او علیه محمول

آیا « ا » می تواند در محمولات متعدد، ادامه پیدا کند و آیا « ج » می تواند موضوعات متعدد، ادامه پیدا کند یا نه؟ مهم نیست لذا خود مصنف می فرماید « سواء کان ... ».

ص: ۱۸۵

ترجمه: مساوی است « ا » که محمول است، محمولی نداشته باشد « تا محمول بالذات شود » یا محمولی داشته باشد « یعنی ــ ا ــ محمول بالذات نباشد و بتوان برای آن محمول آورد ».

و ج لا موضوع له او له موضوع

این عبارت عطف بر « ا لا محمول علیه » است و « سواء کان » بر آن داخل می شود.

ترجمه: « ج » که موضوع است فرق نمی کند که بی موضوع باشد « یعنی نتوان موضوعی در تحت آن آورد چون موضوع اول است، یا برای آن موضوع است « یعنی می توان برایش موضوع آورد « چون موضوعِ اول و موضوع بالذات نیست ».

فهل یمکن ان یکون بین ا و بین ب اوساطٌ موضوعاتٌ لِ ا و محمولات علی ب بلا نهایه

« اوساط » اسم یکون و « موضوعات » و « محمولات » صفت اسم است.

این عبارت را به عبارت « و لتکن ا محموله علی ج بتوسط ب » وصل کنید یعنی فرض کن « ا » محمول است و « ج » موضوع است و « ب » حد وسط است سوال می کنیم که آیا ممکن است بین « ا » که محمول است و بین « ب » که حد وسط است اوساطی بلا نهایه بیاید که این اوساط، این صفت دارند که موضوعات برای « ا » ی هستند که محمول بود و محمولاتند بر « ب » یی که حد وسط بود؟

و بین ج و ب کذلك

« کذلك »: یعنی « موضوعات لِ ب و محمولات علی ج بلانهایه ».

ص: ۱۸۶

آیا بین « ج » که موضوع بود و « ب » که حد وسط بود می توان حد وسط هایی آورد که محمول برای « ج » و موضوع برای « ب » هستند یا نه؟

و هذا البحث یفارق الاولین بان المحدود کان فی ذینک طرفاً واحداً و المحدود ها هنا طرفان

« ذینک »: یعنی « الاولین ».

مصنف فرق سوال سوم با هر یک از سوال اول و دوم را بیان می کند.

این بحث « یعنی سوال سوم » با دو تا اوّلی « یعنی سوال اول و دوم » این تفاوت را دارد که محدود « یعنی آنچه که معین می شد. یعنی یا موضوعی بود که معین می شد و محمولات آن ادامه داده می شد یا محمولی بود که معین می شد و موضوعات آن ادامه داده می شد. توجه می کنید که آن معین، ادامه داده نمی شد چون بالذات بود به اینکه یا موضوعِ بالذات بود و لذا به عنوان موضوع، تعیین می شد و ادامه پیدا نمی کرد بلکه محمولات ادامه پیدا می کرد یا محمولِ بالذات بود و لذا به عنوان محمول تعیین می شد و ادامه پیدا نمی کرد بلکه موضوعات ادامه پیدا می کرد » یک طرف بود و طرف دیگر ادامه داده می شد اما در سوال سوم، دو طرف، معین می شود و در وسط آن بررسی می شود که آیا می توان بی نهایت وسط آورد یا نه؟

ترجمه: این بحث اول و دوم فرق دارد به اینکه محدود « یعنی آنچه که تعیین می شد و تکرار نمی شد، در آن دو تای اول، طرفِ واحد بود ولی محدود در اینجا دو طرف است.

و انما یطلب هل الوسائط بینهما بغیر نهایه

ترجمه: و طلب می شود در این سوال سوم، که آیا وسائطی که بین دو طرف معین یا به عبارت دیگر بین موضوع و محمول است، بغیر نهایت می باشد یا متناهی است؟

فیکونَ هذا البرهان متوقف الصحه علی براهین بلا نهایه

« فیکونَ »: یعنی حتی ان یکونَ

در بحث اول و سوال اول که موضوع، ادامه پیدا نمی کرد ولی محمول ادامه پیدا می کرد، بحث قیاس مطرح نبود بلکه یک قضیه گرفته می شد و موضوع و محمولش ملاحظه می شد و دیده می شد که موضوع، بالذات است و نمی توان آن را تکرار کرد اما محمول، تکرار می شد. در اینجا سوال می شد که آیا تا بی نهایت برویم یا نه؟ این سوال در یک قضیه مطرح شد نه در قیاس. در بحث دوم و سوال دوم هم همینطور است که محمول، معین بود ولی موضوع تکرار می شد باز هم احتیاج به قیاس نبود بلکه یک قضیه آورده می شد. اما در این بحث سوم و سوال سوم احتیاج به قیاس است چون موضوع و محمول و حد وسط وجود دارد. نمی توان یک قضیه تشکیل داد بلکه باید دو قضیه تشکیل داد. اگر حد وسط تکرار نشود قیاس، یکبار منحل می شود اما اگر حد وسط تکرار شود قیاس، به تعداد حد وسط، منحل می شود. در این جا سوال این است که آیا می توان قیاسی را تا بی نهایت منحل کرد یا نه؟ لذا در اینجا سوال، عوض می شود. در بحث اول و دوم، سوال از این بود که آیا موضوع یا محمول را می توان تکرار کرد یا نه؟ اما در بحث سوم، به ظاهر سوال از این است که آیا حد وسط را می توان تکرار کرد یا نه؟ اما در باطن، این سوال می شود که آیا قیاس را می توان منحل کرد؟ و چند بار می توان منحل کرد؟

ص: ۱۸۸

ترجمه: اگر حد وسط را بتوان تا بی نهایت برد معنایش این است که این نتیجه اخیری که از برهان گرفته شد، برهانش متوقف بر بی نهایت برهان قبلی بود « چون وقتی این را منحل کنید، برهان قبلی منحل می شود و وقتی آن را منحل کنید برهانِ قبل تر متولد می شود و همینطور ملاحظه می کنید که براهین، بی نهایت می شود.

ترجمه: « حد وسط تا بی نهایت می رود تا نتیجه اش این باشد که » این برهان « که آخرین نتیجه را به ما داده » متوقف الصحه بر براهینِ بلا نهایه است.

و لیس هذا و ج موجَبٌ لها ا فقط بل و ان کانت مقدمه ا ج سالبه و المتوسط ب فصارت ب ج موجبه و ا ج سالبه فهل دائما بین ا ج واسطه؟

مصنف می فرماید فکر نکن این سوال که بیان شد « حد وسط را تکرار می کنیم ولی در این شک داریم که تا بی نهایت برویم یا نرویم » مخصوص موجبات است بلکه در سوالب هم این سوال مطرح می شود. اگر یک نتیجه ی موجبه گرفتید و حد وسطش بی نهایت تکرار شود باید قیاس را بی نهایت منحل کنید و اگر نتیجه سالبه هم گرفتید باز هم اگر حد وسطش بی نهایت بود قیاس تا بی نهایت منحل می شود پس فرقی بین موجبه و سالبه نیست اما توجه کنید که اگر هر دو مقدمه قیاس، موجبه بود. این حد وسطِ مکرر را می توان بین اصغر و اوسط قرار داد و می توان بین اوسط و اکبر قرار داد اما اگر یکی از دو مقدمه قیاس، سالبه بود « دو مقدمه نمی تواند سالبه باشد چون دو مقدمه سالبه، نتیجه نمی دهد » در آن مقدمه ی موجبه، بین موضوع و محمول، حد وسط ها را تکرار می کنیم و اثبات می کنیم در سالبه، حد وسط را تکرار می کنیم و سلب می کنیم. پس فرقی نمی کند که چه موجبه باشد یا سالبه باشد سوال در این باب که آیا حد وسط، تا بی نهایت تکرار می شود یا در یک جا توقف می کند، حاصل است.

ص: ۱۸۹

البته مصـنف، کبری را سالبه فرق می کند علت آن این است که لنگرِ بحث را بر شـکل اول قرار می دهد و در شکل اول است که کبری می توانـد سـالبه باشـد و صـغری نمی توانـد سـالبه باشـد. این مطلب هم به خـاطر این است که مصـنف در تمـام این مباحث، شـکل اول را معیار قرار می دهـد و بحث می کنـد. شـکل های بعـدی هم اگر احتیاج به بحث داشـته باشـد به صورت مسـتقل بحث می کند. اما جایی که بحث، مشترک بین اَشـکال اربعه است شـکل اول را مطرح می کند و درباره آن بحث می کند و ما باید آن حکم را به اَشکالِ دیگر سرایت بدهیم.

ترجمه: این سوال و بحث سوم، اتفـاق نمی افتـد در حالی که « ج » ایجاب و اثبات شـده برای آن « ا »، « یعنی ــ ا ــ موضوع و ــ ج ــ محمول قرار داده شـده است » بلکه اگر این مقـدمه، سالبه باشـد و متوسط، « بین حد وسط » ب باشد پس « ب ج » که حد وسط و اصـغر می باشد، موجبه است و « ا ج » سالبه است. الان سوال می شود که آیا دائما بین « ا » که محمول است و « ج » که موضوع است واسطه است؟

« مقـدمه ا ج »: مراد از « مقدمه» ، قضـیه است و مراد از « ا ج »، نتیجه است. توجه کنید که این عبارت باید به اینصورت باشد « مقدمه ج ا » چون « ج » صـغری یعنی موضوع گرفته شد و « ا » کبری یعنی محمول گرفته شد و نتیجه، « ج ا » می شود نه « ا ج ».

ص: ۱۹۰

توجه کنید که در همه جا بر عکس نوشته مثلاـ در « فصارت ب ج » لفظ « ب » را موضوع گرفته و « ج » که اصغر است محمول قرار داده شده، در حالی که اصغر در صغری، محمول قرار داده نمی شود بلکه حد وسط، محمول قرار داده می شود لذا این عبارت باید به صورت « فصارت ج ب موجبه » باشد. همچنین عبارت « ا ج سالبه » باید عوض شود چون « ا » محمول است و « ج » موضوع است و باید « ج ا سالبه » باشد. اما عبارت « فهل دائما بین ا ج واسطه » اشکال ندارد چون می تواند به همینصورت باشد و می تواند به صورت « فهل دائما بین ج ا واسطه » باشد چون لفظ « بین » بکار رفته است.

و کذلک هل بین کل کبری سالبه تحدث، واسطهٌ او تقف قبلُ؟

« واسطه » مبتدی موخر و عبارت « بین کل کبری سالبه تحدث » خبر مقدم است.

ترجمه: آیا بین هر کبرای سالبه ای که حادث می شود، واسطه وجود دارد متوقف می شود؟

در کتاب لفظ « قبل» آمده که نباید نباله ی « تقف » نوشته شود بلکه باید سر خط نوشته شود و تبدیل به « قیل » شود. یعنی عبارت به اینصورت است « قیل و هذا الطلب » یعنی در تعلیم اول اینگونه گفته شده است. اگر « قبلُ » باشد به اینصورت معنا می شود « یعنی قبل از رسیدن به نهایت، آیا متوقف می شود یا نه؟ ».

خلاصه: در اینجا چند سوال مطرح شد:

ص: ۱۹۱

سوال اول: اگر موضوعی، ذاتاً موضوع بود و برای آن محمولِ بلا- واسطه ای آورده شد و حمل گردید و بر آن محمول، محمولِ بلا واسطه ی دیگر آورده شد و حمل گردید آیا می توان این محمول را تا بی نهایت ادامه داد؟

سوال دوم: یک محمولِ بالذات پیدا می کنیم که شأنش این است که محمول باشد و موضوع نباشد. در تحتِ این محمول، موضوعی قرار داده می شود و در زیر این موضوع می توان موضوع دیگر قرار داد ولی آیا می توان این موضوع ها را تا بی نهایت، ادامه داد یا در یک جا باید توقف کرد؟

در سوال سوم به قبلِ موضوع و بعدِ محمول کاری نداریم بلکه وسطِ این موضوع و محمول، یک حد وسط داریم که می تواند هم موضوع برای محمول باشد و هم محمول برای موضوع باشد. این حد وسط، نه موضوع بالذات است نه محمول بالذات است بلکه شأن هر دو « یعنی شأن موضوع شدن و محمول شدن دو دو » را دارد آیا بعد از اینکه حد وسط آورده شد می توان حد وسطِ دیگر آورد که آن هم دو شأن داشته باشد و بتواند محمول برای موضوع باشد و موضوع برای اوسط باشد یا محمول برای اوسط باشد و موضوع برای محمول باشد؟

اگر چیزی استحقاق موضوع و محمول بودن هر دو را دارد و همچنین چیزی که می تواند حد وسط بین موضوع و محمول باشد می تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند یا نه؟/ آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند؟/ بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۸/۰۲

ص: ۱۹۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اگر چیزی استحقاق موضوع و محمول بودن هر دو را دارد و همچنین چیزی که می تواند حد وسط بین موضوع و محمول باشد می تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند یا نه؟/ آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند؟/ بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و هذا الطلب لا یکون فی الاشیاء التی تستحق این ینعکس بعضها علی بعض (۱) (۲) (۳)

بحث در این بود که سه سوال مطرح می شود و سه چیز طلب می گردد:

۱ــ آیا موضوع را می توان ادامه داد. یعنی برای موضوع قضیه می توان موضوعی درست کرد و برای آن موضوع، موضوع بعدی درست کرد و هکذا لا ـ الی نهایه؟ یا به یک موضوعی رسیده می شود که اولین موضوع است و نمی توان برای آن موضوع تعیین کرد اگر چه می توان برای آن محمولات پی در پی آورد؟

۲ــ آیا یک محمولی داریم که بالذات محمول باشد به طوری که اگر خواستیم محمولی برای آن بیاوریم، نتوانیم بیاوریم یا نداریم؟

۳ــ اگر شیئی حد وسط شد آیا می توان آن را متعدد کرد و برای این حد وسط، حد وسط آورد یا به جایی رسیده می شود که حد وسط آوردن، قطع می شود و نمی توان حد وسطی آورد؟

۱- [۱] نسخه صحیح « و قیل هذا الطلب لا یکون ... » است.

۲- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۲۸، ناشر: فکر روز.

۳- [۳] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۸، س۱۵، ط ذوی القربی.

این سه سوال مربوط به چیزی بود که استحقاق موضوعیت داشت آن وقت سوال می کردیم که آیا از این به بعد می توان برای آن موضوع آورد یا نه؟ یا استحقاق محمولیت داشت سوال می کردیم که آیا می توان برای آن محمول جدید آورد یا نه؟ یا استحقاق حد وسطی داشت سوال می کردیم که آیا می توان برای آن حد وسط جدید آورد یا نه؟ حال اگر یک کلمه ای پیدا شد که استحقاق هر دو را دارد یعنی هم می تواند محمول باشد هم می تواند موضوع باشد و همچنین می تواند حد وسط موضوع و محمول باشد آیا درباره ی آن هم همین سوالات سه گانه مطرح است؟ به عبارت بهتر آیا قضیه ای داریم که موضوع و محمولش متعاکس باشد یعنی این موضوع را بتوان محمول قرار داد و این محمول را بتوان موضوع قرار داد؟ آیا در چنین حالتی هم گفته می شود که اولین موضوع و اولین محمول و حد وسطِ اولی داریم یا نه؟ این سوالات سه گانه آیا در مورد آن هم مطرح می شود؟ جواب داده می شود خیر. در اینجا اگر یک سوال جواب داده شود یعنی گفته شود موضوع، محدود است، دیگر لازم نیست ثابت شود که محمول هم محدود است چون این موضوع، محمول هم می شود، حد وسط هم

می شود. پس اگر یک طلب و یک سوال در موردش جواب داده شود ما را بی نیاز از دو سوال و دو طلب دیگر می کند چون این موضوع و محمول، متعاکس اند یعنی هم شأن محمولیت دارد هم شأن موضوعیت دارد. اگر به لحاظ موضوع نتوان آن را ادامه داد و محدود باشد به لحاظ محمول هم نمی توان آن را ادامه داد و محدود می شود و احتیاجی نیست که سه سوال مطرح شود.

ص: ۱۹۴

این بیانی که شد، یک نحوه بیان از کلام مصنف بود. لفظ « هذا الطلب » در سطر ۴ که آمده به معنای « طلب سه گانه » است. در جایی که شیء هم می توانـد محمول باشد هم می تواند موضوع باشد جا ندارد بلکه یک طلب کافی است. اما نحوه دیگر برای بیان مطلب مصنف این است که مراد از « هذا الطلب » یعنی طلبِ موضوع به صورت جدا و طلب محمول به صورت جدا و طلب حد وسط به صورت جدا مراد باشد. در جایی که شیء قابلیت موضوع و محمول شدن دارد آیا این طلب را داریم یا نداریم؟ یعنی آیا می رسیم به چیزی که اولین موضوع باشد یا به چیزی می رسیم که آخرین محمول باشد؟ آیا می رسیم به چیزی که آخرین حد وسط باشد و دیگر حد وسط نخواهد؟ در اینجایی که استحقاق محمولیت و موضوعیت برای هر یک کلمه وجود دارد، این سوال درباره اش مطرح نمی شود که می رسیم به جایی که این موضوع، اولین موضوع یا آخرین محمول باشد. این سوال درباره موضوع به صورت جدا و درباره محمول به صورت جدا در جایی است که شیء، موضوعِ اول باشد. در اینجا سوال می شود که آیا موضوع، ادامه داده می شود یا نه؟ یا جایی که محمولِ اول باشد محمولیت ادامه داده می شود یا نه؟ اما جایی که این موضوع، موضوع اول نیست و قابلیت دارد که محمول آخر هم باشد و هکذا این محمول، محمول آخر نیست و قابلیت دارد که موضوع اول هم باشد این سوال مطرح نمی گردد. به عبارت دیگر جایی که به موضوع اول می رسیم آیا سوال می شود که ادامه بدهیم یا در همین جا بمانیم؟ و در جایی که به محمول آخر می رسیم آیا سوال می شود که ادامه بدهیم یا در همین جا بمانیم؟ در اینجا که به موضوع اول یا به محمول آخر رسیدیم این سوال مطرح می شود ولی جایی که موضوع اول و محمول آخر نداشتیم این سوال مطرح نمی شود که برویم یا بایستیم چون این موضوع، موضوع اول نیست و آن محمول، محمول آخر نیست و می توان برای آن موضوع، موضوع آورد و برای محمول، محمول دیگر آورد تا جایی که به موضوع اول یا به محمول آخر برسیم. وقتی به موضوع اول یا محمول آخر رسیدیم دوباره این سوال می شود که جلو برویم یا در همین جا بمانیم.

ص: ۱۹۵

توجه کردید که در بیان اول اینگونه گفتیم که سه سوال را آیا می توان در چنین اموری که هم قابل موضوعیت اند و هم قابل محمولیتند جاری کرد یا یک سوال کافی است؟ جواب داده شد که یک سوال کافی است. چون این شیء قابلیت هر سه را دارد اگر بتوان آن را در موضوع متوقف کرد در محمول بودن هم متوقف می شود پس در اینجا سه سوال نمی خواهیم بلکه یک سوال می خواهیم لذا « هذا الطلب » به این معناست: این طلب سه گانه در جایی که استحقاق موضوعیت و محمولیت است، حاصل نیست. یک طلب، کافی است سه طلب لازم نیست. بیان دوم این بود: اینکه ما سوال می کنیم که آیا این موضوع را می توان ادامه داد یا در همین جا متوقف شویم، مربوط به موضوع اول است که شأن محمولیت ندارد و همینطور در جایی که سوال می شود که بر این محمول متوقف شویم و ادامه داده نشود برای محمولِ آخر است نه هر محمولی. حال چیزی پیدا شد که هم می تواند موضوع باشد هم می تواند محمول باشد در اینجا اصلا سوال نمی شود نه درباره موضوع و نه درباره محمول و نه درباره حد وسط. چون می دانیم که می توان آن را ادامه داد. سپس به یک جایی می رسیم که موضوعِ بالذات یعنی موضوع اول است یا به یک جایی می رسیم که محمولِ بالذات یعنی محمول آخر است در اینجا باز سوال پیش می آید که ادامه بدهیم یا توقف کنیم؟

علت اینکه این عبارت را به دو بیان گفتیم به خاطر عبارتی است که خود مصنف آورده است.

ص: ۱۹۶

نکته: آن محمولِ آخر، محمول بعدی را قبول نمی کند چون محمول آخر است ولی محمول حقیقی و محمول بالذات قبول نمی کند اما محمول بالعرض قبول می کند. موضوعِ آن را بردار و محمول کن می بینی قبول می کند ولی بالعرض قبول می کند. قبلا بیان شد آنچه که ذاتاً موضوع است اگر موضوع قرار داده شود حمل حقیقی می شود و آنچه که ذاتاً محمول است اگر محمول قرار داده شود حمل حقیقی می شود نه بالعرض. ولی اگر موضوع را محمول کردید یعنی گفتید « الضاحک انسان » و محمول را موضوع کردید این حمل صحیح است ولی بالعرض می باشد. در جایی که محمول، تمام می شود و به نهایت رسیده می شود اینطور نیست که نتوان محمول را ادامه داد بلکه می توان ادامه داد ولی محمولاتِ بالعرض را می توان آورد یعنی همان موضوعی که تا الان موضوعِ این محمول بود را محمول کنیم، این اشکالی ندارد ولی محمول، محمول بالعرض می شود. حرف ما این است که محمولِ بالذات را نمی توان ادامه داد چون این محمول، آخرین محمولِ بالذات بود و محمول دیگر را قبول نمی کند مگر بالعرض. پس بالعرض ها را می توان ادامه داد اما بالذات ها تمام می شود یعنی جایی که بالذات، تمام شد می توان محمولات و موضوعاتِ بالعرض آورد یعنی آنچه که شأن موضوعیت ندارد را موضوع قرار داد و آنچه که شأن محمولیت ندارد محمول قرار داد ولی از محمول بالذات و حمل حقیقی بیرون می آید و در محمول بالعرض و حمل عرضی واقع می شود نه حقیقی.

پس توجه کردیـد که بحث ما در ختم شدنِ بالذات است و الا بالعرض ها را اگر بخواهید بیاورید بی نهایت محمول و موضوع می توان آورد.

توضیح عبارت

و هذا الطلب لا یکون فی الاشیاء التی تستحق ان ینعکس بعضها علی بعض

در جلسه قبـل بیـان شـد که لفـظ « قبل » که قبل از « و هـذا الطلب » آمـده، « قیل » است. یعنی عبارت قبلی با « تقف » تمام می شود و علامت سوال باید بعد از « تقف » گذاشته می شد. البته اگر « قبلُ » باشد را می توان معنا کرد که در جلسه قبل بیان شد ولی اگر « قیل » باشد بهتر است چون در اول فصل از لفظ « قیل » استفاده شده بود که از تعلیم اول نقل شده بود الان هم لفظ « قیل » بکار می برد یعنی باز هم در تعلیم اول اینگونه گفته شده است.

ترجمه: اشیائی که می تواند منعکس شود بعضی بر بعضی « یعنی یک شیء را موضوع قرار دادید و شیء دیگر را محمول قرار دادیـد اینهـا را بر یکـدیگر عکس می کنیـد یعنی موضوع را محمول می کنیـد و محمول را موضوع می کنیـد. اشـیایی که این قـابلیت را دارنـد که عکس شونـد به عبـارت دیگر اولین موضوع یا آخرین محمول نیسـتند، در موردشان سوال نمی شود » این طلب درباره آنها نمی باشـد « مگر اینکه ادامه داده شود تا به اولین موضوع یا آخرین محمول رسـیده شود که این سوال درباره آنها می شود ».

ان کانت اشیاء تستحق ان ینعکس بعضها علی بعض فی الحمل بالحقیقه

ص: ۱۹۸

« کانت » تامه است.

ترجمه: اگر محقق باشد و داشته باشیم اشیائی را که بعضی بر بعض دیگر منعکس شود.

« فی الحمل بالحقیقه »: این عبارت را می توان مربوط به « ینعکس » در سطر چهارم کرد و می توان به « ینعکس » در سطر پنجم کرد چون « ینعکس » دوم تکرار « ینعکس » اول است. مصنف می فرماید در حمل بالحقیقه، جای این طلب نیست. حمل بالحقیقه یعنی آن که موضوعش، بالذات موضوع باشد محمولش هم بالذات محمول باشد. مقابل آن، حمل بالعرض می شود.

و لیس فیها موضوعٌ اول و محمول ثان

واو حالیه است و ضمیر « فیها » به « اشیاء » در « ان کانت اشیاء » بر می گردد.

این عبارت توضیح می دهد جایی را که استحقاق موضوعیت و محمولیت هر دو هست. برای موضوع اول، استحقاق محمولیت نیست و برای محمول آخر، استحقاق موضوعیت نیست و اما چیزی که هم استحقاق موضوعیت و هم استحقاق محمولیت دارد، موضوعِ اول و محمولِ آخر نیست.

توجه کنید که مصنف در « محمول » تعبیر به « ثانی » می کند بنده _ استاد _ مراد از « ثانی » را « آخِر » گرفتم یعنی موضوعی که اولین موضوع باشد و محمولی که آخرین محمول باشد.

ترجمه: این طلب لازم نیست در حالی که نمی بوده باشد در آن اشیاء، موضوعِ اول و محمولِ ثانی « یعنی در بین آنها موضوع اولی که بتوان درباره اش سوال کرد که ادامه داد یا ادامه داده نشود، وجود ندارد. محمول ثانی که بتوان درباره اش سوال کرد که ادامه داد یا ادامه داده نشود، وجود ندارد بلکه چیزهایی که بین این اشیاء موجود است، چیزی است که هم می تواند موضوع باشد هم می تواند محمول باشد هنوز موضوعِ اول و محمولِ آخر نشده است ».

ص: ۱۹۹

بل کل واحد منها یصلح ان یکون محمولا و موضوعا او واسطه بین محمول و موضوع

ترجمه: بلکه هر یک از اشیاء صلاحیت دارد که محمول و موضوع باشد « این، یک حالت است » یا صلاحیت دارد که واسطه بین محمول و موضوع باشد « این، حالت دوم است که مصنف با لفظ ـ او ـ بین آنها فاصله انداخته است. اما موضوع و محمول را یک حالت حساب کرده است ».

بل الشک یکون منّا فی الحالتین جمیعا انه هل یوجَد لما وُضِع محمولاً شی آخر ینعکس علیه و علی صاحبه بحیث یذهب ذلک الی غیر النهایه او هی محدوده؟

این عبارت عطف بر قبل است یعنی « هذا الطلب لایکون فی الاشیاء التی تستحق بل یکون انه هل یوجد ... » لذا اضراب از آنجا می باشد.

« الحالتین »: یعنی آن حالتی که بحث می شود در ادامه محمول و ادامه موضوع که یک حالت است و حالتی که بحث می شود در ادامه حد وسط که حالت دوم می شود.

شک و بدنبالش طلب و سوال مخصوص جایی است که « هل یوجد لما وضع » باشد نه « لما یستحق ». اما در چند خط قبل بیان کرد اشیایی که مستحق هستند که محمول یا موضوع شوند.

« لما وضع محمولا شی آخر ... »: برای آنچه که محمول قرار داده شده نه اینکه استحقاق محمولیت داشته باشد. یعنی دیگر نمی تواند موضوع شود. مصنف می فرماید آیا شی دیگری پیدا می کند که منعکس بر این محمول و بر صاحبش « یعنی موضوع » شود یعنی آیا چنین شیء دیگری پیدا می کنید که گاهی موضوع برای این موضوع و گاهی محمول برای آن محمول بشود به طوری که تا بی نهایت برود یا محدود است؟

ص: ۲۰۰

« او هی محدوده »: این اشیاءِ منعکسه، محدودند. حال اگر کسی خواست می تواند ضمیر را به « انعکاس » بر گرداند و بگوید انعکاس محدود است. این اشکال ندارد ولی ضمیر، مونث است نه مذکر یعنی اشیاءِ متعاکسه محدودند یعنی به جایی رسیده می شود که عکس کردن ممکن نیست چون موضوع، موضوعِ اول است و محمول، محمولِ آخر است در آنجا نمی توان گفت اینها متعاکس اند.

سوال: از عبارت « لما وضع محمولا شیء آخر ینعکس علیه و علی صاحبه » فقط طلب درباره موضوع و طلب درباره محمول استفاده می شود اما طلب درباره حد وسط استفاده نمی شود. پس مراد از « الحالتین » را عبارت از حالتِ طلبِ نسبت به موضوع و حالتِ طلبِ نسبت به محمول گرفته می شود.

جواب: مصنف می گوید « ینعکس علیه و علی صاحبه » که حد وسط را هم شامل می شود. اگر اینطور بود که بر محمول منعکس می شد در اینصورت فقط موضوع یا فقط محمول می شد اما « علی صاحبه » آمده یعنی هم می تواند بر این محمول حمل شود هم می تواند بر موضوع حمل شود هم می تواند محمول برای موضوع باشد هم می تواند موضوع برای محمول باشد هم می تواند محمول برای محمول باشد هم می تواند موضوع برای موضوع باشد. حد وسط این شأن را دارد.

پس مصنف، حد وسط را ضمناً و کنایتاً بیان می کند. بله آنچه صریحًا در عبارت مصنف آمده موضوع و محمول است و حد وسط نیامده است.

و اذا استبان تناهی الوضع فیها من جهه کان ذلک استبانه تناهی الحمل فی تلک الجهه

ص: ۲۰۱

اگر موضوع را محدود کردید لازم نیست بحث جدیدی درباره محمول شود و محمول، محدود می شود چون در اینجا آنچه که موضوع است می تواند محمول شود بنابراین وقتی حکم موضوع بودن، در حالی که موضوع است بیان شود، این حکم در حالی هم که محمول است بیان می شود.

خلاصه: بحث در این بود که سه سوال مطرح می شود و سه چیز طلب می گردد:

۱ـ آیا موضوع را می توان ادامه داد. یعنی برای موضوع قضیه می توان موضوعی درست کرد و برای آن موضوع، موضوع بعدی درست کرد و هکذا لا الی نهایه؟ یا به یک موضوعی رسیده می شود که اولین موضوع است.

۲ـ آیا یک محمولی داریم که بالذات محمول باشد به طوری که اگر خواستیم محمولی برای آن بیاوریم، نتوانیم بیاوریم یا نداریم؟

۳ـ اگر شیئی حد وسط شد آیا می توان آن را متعدد کرد و برای این حد وسط، حد وسط آورد یا به جایی رسیده می شود که حد وسط آوردن، قطع می شود و نمی توان حد وسطی آورد؟

این سه سوال مربوط به چیزی بود که استحقاق موضوعیت داشت آن وقت سوال می کردیم که آیا از این به بعد می توان برای آن موضوع آورد یا نه؟ یا استحقاق محمولیت داشت سوال می کردیم که آیا می توان برای آن محمول جدید آورد یا نه؟ یا استحقاق حد وسطی داشت سوال می کردیم که آیا می توان برای آن حد وسط جدید آورد یا نه؟ حال اگر یک کلمه ای پیدا شد که استحقاق هر دو را دارد یعنی هم می تواند محمول باشد هم می تواند موضوع باشد و همچنین می تواند حد وسط موضوع و محمول باشد آیا درباره ی آن هم همین سوالات سه گانه مطرح است؟ جواب داده می شود خیر. اگر یک سوال جواب داده شود یعنی گفته شود موضوع، محدود است، دیگر لازم نیست ثابت شود که محمول هم محدود است چون این موضوع، محمول هم می شود، حد وسط هم می شود.

اما نحوه دیگر برای بیان مطلب مصنف این است که مراد از « هذا الطلب » یعنی طلبِ موضوع به صورت جدا و طلب محمول به صورت جدا و طلب حد وسط به صورت جدا مراد باشد. در جایی که شیء قابلیت موضوع و محمول شدن دارد آیا این طلب را داریم یا نداریم؟ یعنی آیا می رسیم به چیزی که اولین موضوع باشد یا به چیزی می رسیم که آخرین محمول باشد؟ آیا می رسیم به چیزی که آخرین حد وسط باشد و دیگر حد وسط نخواهد؟ در اینجایی که استحقاق محمولیت و موضوعیت برای هر یک کلمه وجود دارد، این سوال درباره اش مطرح نمی شود که می رسیم به جایی که این موضوع، اولین موضوع یا آخرین محمول باشد. این سوال درباره موضوع به صورت جدا و درباره محمول به صورت جدا در جایی است که شیء، موضوعِ اول باشد. در اینجا سوال می شود که آیا موضوع، ادامه داده می شود یا نه؟ یا جایی که محمولِ اول باشد محمولیت ادامه داده می شود یا نه؟

ادامه بیان این مطلب که اگر چیزی استحقاق موضوع و محمول بودن هر دو را دارد و همچنین چیزی که می تواند حد وسط بین موضوع و محمول باشد آیا می تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند یا نه؟ / آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع محمول و حد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند؟ / بحث از تناهی اجزاء قیاس / فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۸/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان این مطلب که اگر چیزی استحقاق موضوع و محمول بودن هر دو را دارد و همچنین چیزی که می تواند حد وسط بین موضوع و محمول باشد آیا می تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند یا نه؟ / آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع محمول و حد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند؟ / بحث از تناهی اجزاء قیاس / فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا.

ص: ۲۰۳

و اذا استبان تناهی الوضع فیها من جهه کان ذلک استبانه تناهی الحمل فی تلک الجهه (۱) (۲)

بحث در این بود که اگر قضیه ای داشته باشیم که دارای موضوع و محمول باشد می توان برای موضوع این قضیه، موضوع دیگری آورد و برای محمول قضیه هم محمول دیگری آورد ولی گاهی به یک موضوع بالذاتی می رسیم که فقط شأنش موضوع بودن است و نمی تواند محمول شود. برای این، موضوع آورده نمی شود و لذا در اینجا موضوع، متوقف می شود و از طرف محمول هم به محمولی رسیده می شود که محمول بالذات است یعنی فقط شأنش محمول شدن است و نمی تواند موضوع برای چیزی بشود برای آن هم محمول آورده نمی شود. به عبارت دیگر اگر موضوع، معین بود موضوعات را ادامه نمی دهیم و برای این موضوعِ معین، موضوع پیدا نمی کنیم و اگر محمول معین بود محمولی برای آن آورده نمی شود.

جلسه قبل این مطلب بیان شد که اگر امری یا شیئی را یافتیم که هم شأن موضوعیت داشت و هم شأن محمولیت داشت یا قضیه ای بدست آوردیم که موضوعش را توانستیم محمول قرار دهیم و محمولش را توانستیم موضوع قرار بدهیم یعنی محمول و موضوع هیچکدام بالذات نبودند به عبارت دیگر محمول، آخرین نبود و موضوع، اولین نبود. به عبارت سوم این موضوع در موضوع بودن معین نشده بودو و آن محمول در محمول بودن معین نشده بود، اگر چنین وضعی داشتیم گفتیم که می توان موضوع و محمول را ادامه داد یعنی برای این موضوع می توان موضوع آورد چون اولین موضوع نیست و برای آن محمول می

توان محمول آورد چون آخرین محمول نیست.

ص: ۲۰۴

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۲۸، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۹، س۸، ط ذوی القربی.

این کـار را ادامه می دهیم تـا برسـیم به اولین موضوع و آخرین محمول. در آنجـا دوباره سوال می کنیم که آیا ادامه بـدهیم یا ندهیم. اگر قائل شدیم که تا بی نهایت می توان ادامه داد، ادامه می دهیم و اگر قائل شدیم که نمی توان تا بی نهایت ادامه داد اجازه ادامه دادن نداریم و لذا همانجا متوقف می شویم.

سپس بیان شد در چنین حالتی چند بحث وجود دارد:

۱ ـ یکبار موضوع ادامه داده می شود تا به موضوعِ بالذات رسـیده می شود. در اینجا سوال می شود که آیا ادامه داده می شود یا نه؟

۲ـ یکبار محمول، محمولِ بالذات می شود و بحث دیگر این است که آیا محمول، ادامه داده می شود یا نه؟

مصـنف در جلسه قبـل فرمود اگر موضوع و محمولِ این قضـیه توانست موضوع و محمول شود در اینجـا یک بحث وجود دارد چون اگر موضوع، منتهی شـد محمول هم منتهی می شود اینطور نیست که موضوع، جـداگانه منتهی شود تـا یـک بحث مطرح شود و محمول هم جـداگانه منتهی شود تـا یک بحث دیگر مطرح شود. چون این شـیء، هم موضوع و هم محمول است وقتی موضوع منتهی شـد یعنی محمول، منتهی شـد. تـا وقتی که منتهی نشـده شأن هر دو « یعنی شان موضوع و محمول » را دارد و با همین دو شأن منتهی می شود یعنی موضوعیتش بالذات می شود و محمولیتش هم بالذات می شود در اینصورت جای دو بحث نیست بلکه یک بحث است که آیا ادامه داده شود یا نه؟

آنچه که مهم است این می باشـد که جهتِ انتهـاء چیست؟ ممکن است موضـوع، از یـک جهت منتهی شـود و محمـول، از آن جهت منتهی نشود در اینصورت در موضوع بحث داریم که ادامه داده شود یا نه؟ در محمول حق ادامه دادن داریم چون منتهی نشد. توجه کنید که هر دو باید از یک جهت منتهی بشوند اما آن جهت به چه معناست؟

ص: ۲۰۵

اگر یادتان باشد ۸ معنا برای بالذات بیان شد که مقابل آنها بالفرض بود. که اینها را جهت می گوییم. مثلا فرض کنید ابیض را حمل بر جسم کردیم. جسم، موضوع بالذاتِ ابیض نیست. آمدیم و ابیض را حمل بر حجم کردیم آن هم محمولِ بالذات نیست پس می توان ادامه داد و گفت این محمول « یعنی ابیض » را حمل بر سطح کردیم سطح، موضوعِ بالذات است و دیگر نمی توان ادامه داد و ابیض را بر آن حمل کرد. الان موضوع از این حیث تمام شد یعنی موضوع از این حیث، بالذات شد. ممکن است ابیض واسطه داشته باشد در اینصورت ابیض برای سطح چون با واسطه است پس بالعرض می باشد.

این شیء که هم موضوع است هم محمول است اگر در یک جهت به نهایت رسیده شد محمول هم در همان جهت به نهایت رسید در اینجا یک بحث بیشتر نیست. بحث این است که این موضوع و محمول ادامه داده شود یا نه؟ اما اگر محمول در یک جهت خواست به نهایت برسد و موضوع در جهت دیگر خواست به نهایت برسد وقتی موضوع در این جهت به نهایت رسید درباره موضوع بحث می شود که آیا ادامه داده شود یا نه؟ اما در مورد محمول بحث نداریم می توان آن را ادامه داد تا آن را هم از جهت دیگر به نهایت رساند و آن را محمولِ بالذات کنیم در اینصورت سوال کنیم که آیا آن را ادامه بدهیم یا نه؟ پس اگر در موضوع از جهتی منتهی شدید و در محمول هم از همان جهت منتهی شدید چون این کلمه، هم شأن موضوعیت دارد و هم شأن محمولیت دارد اگر در موضوع، از این جهت منتهی شدید در محمول هم قهراً از همین جهت منتهی می شوید. ممکن است در جهت دیگر منتهی نشوید. نتیجه این می شود که در اینجا یک بحث مطرح می شود که آیا موضوع و محمول ادامه داده می شود یا نه؟ نه اینکه دو بحث شود که یک بحث درباره این باشد که موضوع را ادامه بدهیم یا نه و بحث دیگر درباره این باشد که محمول را ادامه بدهیم یا نه؟

توضیح عبارت

و اذا استبان تناهی الوضع فیها من جهه کان ذلک استبانه تناهی الحمل فی تلک الجهه

« ذلک »: استبانه تناهی موضوع.

ترجمه: « با فرض اینکه شـیء، هم شأن محمولیت دارد هم شأن موضوعیت دارد » اگر استبانه تناهی بودن وضع « یعنی موضوع بـودن » در اشیاء متعـاکسه « که اگر عکس کنیـد موضـوع، محمـول می شـود و محمول، موضوع می شود » از جهـتی آشـکار کردیـد این اسـتبانه تنـاهی موضوع، اسـتبانه تناهی حمل در همان جهت هم هست و دوباره برای حمل لازم نیست یک اسـتبانه دیگر داشته باشید.

و بالعکس

یعنی اگر روشن شـد که محمول در جهتی به نهـایت رسـید روشن می شود که موضوع هم در همان جهت به نهایت می رسـد ولو در جهات دیگر به نهایت نرسد.

اذ الوضع هناک حمل و الحمل وضع

ترجمه: چرا جـایی که شـأن محمولیت و موضوعیت هر دو هست، اگر بحث در موضوع کردیم از بحثِ در محمول بی نیاز می شـویم و اگر بحث در محمول کردیم از بحث در موضوع بی نیـاز می شویم؟ » مصـنف می فرمایـد چون در آنجـا وضع، حمل است « یعنی موضوع، محمول است » و حمل، وضع است « یعنی محمول هم موضوع است ».

چرا مصـنف تعبیر به « هناک » کرد؟ بنده ـ اسـتاد ـ در ابتدا بحث می خواسـتم « اذا استبان » را مرتبط به بحث قبلی کنم دیدم که لفظ « هناک » در اینجا بکار رفته لذا در « هناک »، بحث را مرتبط به قبل می کنم. در جلسه قبل در بحث وجود داشت:

ص: ۲۰۷

۱ _ « هذا الطلب لا یکون فی الاشیاء التی تستحق ... » که در سطر ۴ بود.

۲ _ « بل الشک یکون منا فی الحالتین » که در سطر ۶ بود و بیان شد عطف بر « لا یکون » در سطر ۴ شده است.

این دو بحث این است: یکی آنجاست که اشیاء، متعاکسه باشند و یکی آنجاست که متعاکسه نباشند. حالت دوم با « بل الشک ... » بیان می شود. مصنف فرمود « اذا استبان تناهی ... » این عبارت را ملاحظه می کنیم که کدام یک از این دو مورد به « اذا استبان تناهی ... » نزدیکتر است؟ می گوییم اشیاء غیر متعاکسه نزدیکتر است. اشیاء متعاکسه که در سطر ۴ بیان شده، از ما دورتر است پس اگر « هنا » گفته شود مراد اشیاء غیر متعاکسه است که در « بل الشک ... » ذکر شد و اگر « هناک » گفته شود مراد اشیاء متعاکسه است. پس مراد در اینجا اشیاء متعاکسه است. با این توضیحات معلوم شد که عبارت « اذا استبان » به جمله اخیر مربوط نیست بلکه به جمله اُولی مربوط است یعنی به « هذا الطلب لا یکون ... » مربوط است که بحث درباره اشیاء متعاکس است اما مربوط به « بل الشک ... » نیست. یعنی عبارت « بل الشک ... » جمله معترضه است و عبارتِ « اذا استبان ... » را به عبارت « هذا الطلب لا یکون ... » مرتبط کنید. ترجمه عبارتِ « اذ الوضع هناک حمل و الحمل وضع » این می شود که در آنجا حمل و وضع یکی است اما در عبارت « بل الشک ... » وضع و حمل دو تا گرفته شد.

ص: ۲۰۸

اللهم إلا ألا یکون حکم کل واحد منهما فی العکس مثل حکم صاحبه

ارسطو استثنا می کند مصنف می گوید این استثنا به دو صورت توجیه می شود و آن دو صورت را بیان می کند. ارسطو می گوید در یک جایی شما پیدا می کنید که محمول و موضوع قابل عکس شدن هستند ولی اگر آنها را عکس کردید، حمل عوض می شود و حملِ بالذات، حملِ بالعرض می شود. یعنی اگر به حالت اول گذاشته شود حملِ بالذات است و اگر عوض کنید حملِ بالعرض است. یا اگر به حالت اول گذاشته شود حملِ بالعرض است و اگر عوض کنید حملِ بالذات است.

درست است که شأن محمول بودن و موضوع بودن، قبلا بوده و الان هم هست و عوض نمی شود اما نحوه ی حمل عوض می شود قبلاـ حمل، بالذات بود الان بالعرض شد یا بالعکس. « ضاحک » و « انسان » را ملاحظه کنید که هر دو شأن موضوعیت دارند « ضاحک » را می توان موضوع قرار داد و گفت « الضاحک کاتب » و می توان « ضاحک » را محمول قرار داد و گفت « الکاتب ضاحک » . می توان اینگونه مثال زد و گفت « الضاحک انسان » و می توان گفت « الانسان ضاحک ». اما اگر گفته شود « الانسان ضاحک » این حمل، بالذات است چون اسمِ ذات، موضوع قرار داده شده و اسم معنی، محمول قرار داده شده است. اما اگر گفته شود « الضاحک انسان » این حمل، بالعرض می شود چون اسم ذات بر معنی حمل می شود پس این دو کلمه « ضاحک » و « انسان »، شأن موضوعیت و محمولیت برای هر دو وجود دارد ولی اگر به آن نحوه گفته شود حمل بالذات می شود و اگر به این نحوه گفته شود حملش بالعرض می شود. ارسطو این مورد را استثنا می کند و می گوید در مواردی که با عکس کردن موضوع و محمول، حمل عوض شود « مثلا حمل حقیقی، مجازی شود یعنی حملِ بالذات، حملِ بالعرض شود یا بر عکس » در اینصورت دو بحث وجود دارد که یکی در تناهی موضوع است و دیگری در تناهی محمول است. در اینجا اگر چه هر دو شأن موضوعیت و محمولیت را دارند ولی هر دو شأنِ موضوعیتِ بالذات و محمولیتِ بالذات را ندارند و الا شأن موضوعیت و محمولیت را دارند ولی شأن موضوعیتِ بالذات و محمولیتِ بالذات برای یکی از این دو است مثلا « انسان » شأن موضوعیتِ بالذات دارد ولی « ضاحک »، شأن موضوعیتِ بالذات ندارد. « ضاحک » شأن محمولیتِ بالذات دارد اما « انسان »، شأن محمولیتِ بالذات ندارد. شأن محمولیت و موضوعیت، مشترک است ولی قسمِ بالذات و بالعرضش مشترک نیست. در اینجا دو بحث وجود دارد. یعنی اگر بحث در موضوع کردید و گفتید متناهی است کافی نمی باشد بلکه باید درباره محمول هم بحث شود. بحثِ در موضوع بی نیاز کننده از بحثِ در محمول نیست و بحثِ در محمول هم بی نیاز کننده از بحثِ در موضوع نیست.

ص: ۲۰۹

مصنف این عبارت را به دو صورت بیان می کند که برای یک حالت، همین مثالی که زدیم را می زند و برای حالت دوم، مثال دیگری می زند که هنوز بیان نشده است.

ترجمه: حکم هر یک از این دو « یعنی این دو چیزی که شأن موضوعیت و محمولیت دارند و قابل عکس شدن هستند » در عکس مثل حکم صاحبش نباشد « یعنی وقتی عکس کردی، حکمشان عوض می شود ».

مصنف فرمود حکم هر یک از این دو در عکس مثل حکم صاحبش نباشد یعنی مثلا این موضوع، در اصل به عنوان موضوع قرار گرفته، صاحبش را محمول قرار داده اما در عکس، صاحبش موضوع قرار داده می شود. در قضیه اصل لفظ « انسان » دارای موضوع بالذات بود. حال صاحبِ آن یعنی « الضاحک » موضوع قرار داده می شود. این وقتی داخل عکس می شود حکم اول را نمی گیرد یعنی حکم « انسان » را نمی گیرد چون حکم « انسان »، موضوع بالذات بود این محمول، آمد موضوع شد ولی موضوعِ بالذات نشد. در محمول هم به همینصورت است مثلا « ضاحک » محمولِ بالذات است است صاحب خودش را که « انسان » است در عکس آورده می شود و محمول قرار داده می شود ولی حکمِ آن ضاحک را پیدا نمی کند. حکم ضاحک این بود که وقتی محمول قرار می گیرد محمولِ بالذات است اما انسان که محمول قرار گرفت حکم صاحبش یعنی ضاحک را پیدا نکرد پس محمولِ بالذات نیست بلکه محمولِ بالعرض است و لذا این صاحب که در عکس، موضوع قرار گرفت حکمِ اولی را که موضوع بالذات است ندارد. الان موضوع بالعرض شده. مراد مصنف این است که حمل ها عوض می شود ولی اینگونه بیان می کند. بعداً توضیح می دهد که حمل عوض شد.

ص: ۲۱۰

بل یکون احدهما حُمِل حملا حقیقیا و الآخر حُمِل حملا عرضیا

این عبارت تفسیر عبارت قبلی است مصنف می فرماید یکی از این دو مثلا « ضاحک » حملش حقیقی بود لذا « ضاحک » باید مقبول شود. و دیگری که « انسان » است حملش عرضی است.

اقول ان لهذین تاویلین

« لهـذین » به « حُمِـل حملاً حقیقاً و الآخر حُمِل حملاً عرضیاً » بر می گردد. یعنی همین استثانی که ارسطو کرده و در آن دو حمل را مطرح کرده دو تاویل برایش است.

احدهما ان یکون الحمل الحقیقی مثل حمل الضاحک علی الانسان و العرضی کحمل الانسان علی الضحاک

یکی از آن دو تاویل این است که حمل حقیقی مثل ضحاک بر انسان باشد، در این مثال، « ضحاک »، معنا است ولو ذات هم در آن محفوظ است. اما « انسان »، ذات است حمل « ضحاک » بر « انسان » به معنای حمل معنا بر ذات است که حمل حقیقی می شود اما عکس آن که حمل ذات بر معناست حمل عرض و مجازی می شود.

ترجمه: یکی از آن دو تاویل این است که حمل حقیقی مثل حمل « ضحاک » بر « انسان » باشد و حمل عرضی در عکس آن است مثل حمل « انسان » بر « ضحاک ».

فان ذهب هذا المذهب فمعناه ان هذه المتعاکسات تکون فی الطبع احدهما موضوعا و الآخر محمولا متعینا

« متعینا » حال است یعنی موضوع است متعیناً در موضوعیت و محمول است متعیناً در محمولیت.

این عبارت از عباراتِ عجیب مصنف است. ضمیر « ذهب » به « ارسطو » بر می گردد که کلامش را نقل کرده یعنی اگر ارسطو در این استثنایی که ذکر کرده، این مذهب و این راهی که الان با مثال بیان شد، مورد نظرش باشد پس معنای استثنای ارسطو این می شود: این متعاکسان که عکس می شوند در عین اینکه شأن محمولیت و موضوعیت هر دو را دارند، در عین حال طبعاً یکی، موضوعِ متعیَّن است « یعنی در موضوعیت، متعین است و موضوع بالذات است » و یکی محمولِ متعیَّن است « یعنی در محمولیت، متعین است و محمول بالذات است اما در عین حال قابلیت موضوعیت و محمولیت برای هر دو هست » برای جایی که موضوع، موضوع بالذات و محمول، محمول بالذات باشد مثل « الانسان بشر » که می توان « البشر انسان » هم گفت.

و لا یکون حکمهما علی ما قلنا من انه لیس احدهما اولی من الآخر بذلک

« علی ما قلنا » خبر « لا یکون » است.

مستثنی منه در کلام ارسطو این بود که بحثِ در موضوع، ما را از بحث در محمول بی نیاز می کند و بحث در محمول ما را بی نیاز از بحث در موضوع می کند. اما برای مستثنی در جایی که حمل عوض شود نمی توان گفت بحث در موضوع ما را بی نیاز از محمول می کند و در بحث از محمول، ما را بی نیاز از موضوع می کند. یعنی آن حکمی که برای مستثنی منه گفته شده برای مستثنی نیست.

ترجمه: حکم این دو شیئی که اگر متعاکستان کنید حملشان عوض می شود مثل « انسان » و « ضاحک »، بر آن نحوی که گفتیم نیست. آن نحوی که گفتیم عبارت از این بود که یکی از این دو اُولی از دیگری به آن « یعنی به متعین شدن » نیست « بلکه اگر یکی منتهی شد دیگری هم منتهی می شود اینطور نیست که یکی زودتر منتهی شود و یکی دیرتر منتهی شود لذا بحثِ در یکی، ما را از بحث در دیگری بی نیاز می کند. و بالعکس وقتی در متعاکس کردن، حمل عوض می شود نمی توان این حکم را پیاده کرد که بحث در موضوع ما را بی نیاز از بحث در محمول می کند و بحث در محمول ما را بی نیاز از بحث در موضوع می کند.

« بذلک »: این را به دو صورت می توان معنی کرد یکی به معنای « منتهی شدن » باشد دیگری به معنای « أحد بودن » است یعنی لیس احدهما ـ که مراد موضوع است ـ اولی من الآخر بذلک ـ یعنی به موضوعیت ـ و لیس احدهما . که مراد محمول است ـ اولی من الآخر بذلک ـ یعنی به محمولیت. یعنی هر دو مساوی اند این می تواند موضوع باشد آن هم می تواند موضوع باشد. این می تواند محمول باشد آن هم می تواند محمول باشد و چون تساوی دارند بحث در یکی ما را از بحث در دیگری بی نیاز می کند. به نظر بنده ـ استاد ـ معنای دوم مناسب تر است.

ص: ۲۱۲

ادامه بیان این مطلب که اگر چیزی استحقاق موضوع و محمول بودن هر دو را دارد و همچنین چیزی که می تواند حد وسط بین موضوع و محمول باشـد می توانـد تا بی نهایت ادامه پیـدا کند یا نه؟/ آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند؟ / بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضـوع: ادامه بیـان این مطلب که اگر چیزی اسـتحقاق موضـوع و محمـول بودن هر دو را دارد و همچنین چیزی که می تواند حـد وسط بین موضوع و محمول باشـد می تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند یا نه؟/ آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند؟ / بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و التاویـل الثـانی ان یکون الحمـل العرضـی کحمل الانسان علی الحیوان و الحمل الـذاتی الحقیقی کحمل الحیوان علی الانسان (۱)

بحث در این بـود که اگر موضـوعِ بالـذاتی داشـتیم برای آن موضـوع آورده نمی شود و اگر محمولِ بالـذاتی داشـتیم برای آن محمول نمی آوریم. سپس این بحث مطرح شد که اگر چیزی داشتیم که هم شأن موضوعیت داشت هم شأن محمولیت داشت یعنی موضوعِ بالـذات نبود که نتوانـد محمول شود و فقط بایـد موضوع بمانـد و محمولِ بالـذات نبود که نتوانـد موضوع شود و فقط بایـد محمول بماند بلکه هم می تواند موضوع شود هم می تواند محمول شود درباره این هم بحث می شود که آیا متناهی است یـا نـه؟ چـون اگر برای شـیئی کـه دو حیث دارد « هـم حیـث موضـوعیت دارد هـم حیـث محمـولیت دارد » برای آن موضوعبیاوریم و برای موضوعش موضوع بیاوریم بالاخره به یک موضوعِ بالذاتی خواهیم رسید و به آنجا ختم می کنیم و اگر برای محمولش محمول بیاوریـد بالاخره به یک محمول ذاتی خواهیم رسـید و به آنجا ختم می کنیم. سپس مصـنف فرمود در اینگونه اموری که شأن موضوعیت و محمولیت دارد اگر ثابت شود که موضوعیت آن تمام شـد، ثابت می گردد که محمولیت آن هم تمـام شـده است ولی به شـرطی که در همان حیثی که موضوعیتش تمام می شود در همان حیث محمولیتش تمام شود. امـا اگر بخواهـد جهت عوض شود ممکن است موضوعیت تمـام شود و محمولیت ادامه پیـدا کنـد یعنی اگر حمـل این شـیء، حمـل حقیقی بود ولی موضوع قرار دادنش در حمـل بـالعرض بود مـا حمـل حقیقی را وقتی تمـام کردیم آن حمـل عرضـی به نهایت نمی رسد. به عبارت دیگر یک قضیه ای به ما دادند که موضوع و محمولش هر دو قابلیت داشتند که موضوع و محمول بشونـد یعنی این قضـیه، قضـیه متعاکسه بود و توانستیم جای موضوع و محمولش را عوض کنیم بـدون اینکه چیزی تغییر کنـد. حمل هر دو از ابتـدا حمل بالـذات بود الان هم بالـذات می شود. از ابتـدا حمل هر دو بالعرض بود الان هم بالعرض می شود و تغییری پیدا نمی شود. اما یکبار اینچنین نیست قضیه مثلا حملش بالذات است اگر آن را عکس کنید حمل، اشکال ندارد چون آن محمـول می توانست موضوع شود موضوع هم می توانست محمول شود ولی حمـل، عوض می شود و دیگر حمـلِ بالـذات نیست بلکه حمـلِ بـالعرض است. در اینگونه موارد نمی توان گفت که اگر منتهی شـدنِ موضوع را اثبـات کردیم منتهی شـدن محمول، نتیجه گرفته می شود بلکه برای منتهی شـدن محمول باید بحث جدایی مطرح شود. مصـنف فرمود برای این حرف دو تاویل یعنی دو مورد پیـدا می کنیم که در آن دو مورد اگر از یک طرف حمل کنیـد، حملِ ما بالذات است و اگر عکس کنید و از طرف دیگر حمل کنید، حملِ ما بالعرض است. در این دو مورد اگر ثابت کردید که موضوع، منتهی است نمی توان نتیجه گرفت که محمول هم منتهی است. برای محمول بایـد بحث جدا کرد چون در اینجا اینگونه نیست که این موضوع در وقتی که

محمـول می شود نحوه حملش همینطور بـاقی بمانـد یـا این محمول در وقـتی که موضوع می شود نحوه حملش همینطور بـاقی بمانـد بلکه نحـوه حملش عـوض می شـود و چـون نحوه حملش عوض می شود اثبـات تنـاهیِ یکی، بی نیـاز کننـده از تنـاهی دیگری نیست. دیگری را باید با بحث مستقل و بحث دیگری، متناهی کرد.

ص: ۲۱۳

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۲۸، ناشر: فکر روز.

مورد اول: در این مورد، اسم ذات و اسم معنی داشـتیم. اسم ذات، موضوع است و اسم معنی، محمول است و این حمـل، حمل حقیقی است یعنی حمـل بالـذات است امـا اگر بخواهیم اسم معنـا را موضوع قرار دهیـد و اسم ذات را محمول قرار دهیـد جایز است ولی حمـل را از بالـذات بودن و حقیقی بودن بیرون می آورد و حمـل را بـالعرض و مجازی می کنـد. در چنین موضـعی گفتیم اگر موضوع را منتهی کردیـد نمی توان گفت محمول هم منتهی است شایـد محمول، منتهی نشود مثلا بگویید « الانسان متعجب ». در اینجـا لفـظ « متعجب » اسم معنـا است و « انسان » اسم ذات است. حمل هم حمل بالـذات است. در باره موضوع، بحثی نـداریم. موضوع، بالـذات است و تقریبا منتهی شده می باشد ولی می توان برای همین « انسان »، موضوعی را که « کاتب » است آورد ولی به یک جا رسـیده می شود که قابلیت محمول شدن را ندارد و موضوع بالذات است. اما به سراغ محمول می رویم. محمول اینطور نیست که منتهی شود مثـل « الانسـان متعجب و المتعجب ضاحک و الضاحک کـذا و ... » همینطور ادامه داده می شود. توجه می کنید که محمول، اسم معناست و معنا را می توان بر معنا حمل کرد و تا یک جایی می رسیم که دیگر قابل حمل نباشـد. پس توجه کردید که موضوع، منتهی شد ولی محمول، منتهی نشد چون اگر محمول را به جای موضوع قرار دهیم حمـلِ مـا بالعرض می شـد در اینصورت این محمول با این موضوع تفاوت داشت. اما جایی که به جای موضوع، محمول قرار داده می شـد و حمل عوض نمی شـد معلوم می شـد که موضوع و محمول تفاوت ندارد لذا حکم یکی به دیگری سـرایت داده می شد و گفته می شد که این منتهی شد آن هم منتهی شد اما جایی که محمول به جای موضوع گذاشته می شود و گفته می شود که حمل عوض شد معلوم می شود که موضوع و محمول، یکسان نیسـتند لذا بحث از یکی، بی نیاز کننده از بحث در دیگری نیست و گفته می شود اگر موضوع، منتهی شد محمول را نمی توان گفت منتهی شد.

ص: ۲۱۴

مورد دوم: انسان و حیوان هر دو اسم ذاتند نه اسم معنا ولی یکی اخص و یکی اعم است. در اینصورت حمل اعم بر اخص، یعنی « الانسان حیوان » حمل بالذات و حقیقی می شود اما حمل اخص بر اعم یعنی « الحیوان انسان » حمل بالذات و حقیقی نیست بلکه حمل مجازی است. البته ممکن است با آوردن سور « بعض » آن را حمل حقیقی کرد. ما الان بحث در این نداریم که سور را بیاوریم یا نیاوریم بلکه خود « الانسان حیوان » را می گوییم. پس اگر بگوییم « الحیوان انسان » حمل بالعرض می شود و اگر بگوییم « الانسان حیوان » حمل بالذات می شود یعنی این دو قضیه متعاکس هستند یعنی هر دو قابل اند که محمول و موضوع باشند ولی اگر جای اینها را عوض کنید حمل عوض می شود و حمل حقیقی تبدیل به حمل بالعرض می شود در چنین جایی اگر انسان را عبارت از موضوع بالذات گرفتید یعنی انسان را ادامه دادید تا به یک جا که به موضوع بالذات رسیدید و نتوانستید آن را ادامه بدهید نمی توان گفت که در حیوان هم تمام شد بلکه در حیوان باید مستقلا ادامه داد تا به محمول بالذات رسیده شود. پس اگر در یکی بحث کنیم ما را از دیگری بی نیاز نمی کند. در صورتی بی نیاز می کند که این دو از همه جهت « یعنی هم در شأن موضوع و محمول داشتن هم در نحوه حمل » مثل هم باشند. اما اگر تفاوت بین آنها بود ولو در شأن محمول و موضوع بودن تفاوت نداشتند ولی در نحوه حمل تفاوت داشتند باعث می شود که نتوانیم با بحث در یکی از بحث در دیگری بی نیاز شویم.

نکته: یکبـار « حیوانِ » لاـ بشـرط مطرح می شود. این، هم شأن محمولیت دارد هم شأن موضوعیت دارد اما یکبار آن را بشـرط عمومیت ملاحظه می کنیـد این، محمول بالذات می شود و از موضوعیت در می آید اینجاست که آن را منتهی کردید و دیگر نمی توان آن را موضوع قرار داد و فقط باید محمول شود. ما ابتدا بحث می کنیم که شما حیوان و انسان را ملاحظه کنید و قید عموم و خصوص نمی آوریم و لا بشـرط ملاحظه می کنیم در اینصورت « حیوان و انسان » هر دو می توانند موضوع باشـند در اینجا وقتی « انسان » موضوع قرار داده شد خود بخود تحولی در « حیوان » به وجود می آید که تساوی حاصل می شود اما شما قیـد عمومیت نکردیـد و چون نکردید قابل موضوع شدن است و در اینجا موضوع قرار داده می شود ولی حمل، حمل بالعرض می شود. بله بعد از اینکه آن اتفاق افتاد و تصرف در آن شد و « انسان » با « حیوان » مساوی شد حملِ بالذات می شود.

توضیح عبارت

و التاویل الثانی ان یکون الحمل العرضی کحمل الانسان علی الحیوان و الحمل الذاتی الحقیقی کحمل الحیوان علی الانسان

عبارت « کحمل الانسان علی الحیوان » خبر « ان یکون » است.

ترجمه: تاویـل دوم این است که حمـل عرضـیماننـد حمـل انسـان « یعنی خـاص » بر حیوان « یعنی عـام » باشـد و حمـل ذاتی حقیقی مانند حمل حیوان « یعنی عام » بر انسان « یعنی خاص » باشد.

فانه و إن حُمِل حیوان علی انسان و انسان علی حیوان فالموضوع و المحمول بالذات معین

ص: ۲۱۶

ترجمه: ولو حیوان شانیتِ حمل بر انسان را دارد و انسان شانیت حمل بر حیوان را دارد ولی موضوع بالذات معین است که « انسان » می باشد و محمول بالذات هم معین است که « حیوان » می باشد « یعنی معلوم است که انسان را باید موضوع قرار داد چون خاص است و حیوان را باید محمول قرار داد چون عام است ».

و اذ قد تقرر هذا فنقول

مصنف تا اینجا سوال را مطرح کرد که آیا می شود موضوع را نامتناهی کرد یا باید منتهی کرد؟ آیا می توان محمول را نامتناهی کرد یا باید منتهی کرد؟ جواب این سوال داده نشد تا اینجا فقط بیان شد که این سوال در کجا می آید و در کجا یک سوال، ما را از سوال دیگری بی نیاز می کند.

مصنف ابتدا یک قضیه را پیشنهاد می کند و درباره حد وسط آن بحث می کند مثلا می گوید « کل ب ا » که لفظ « ب »، موضوع است و « ا »، محمول است. می توان برای موضوع، محمولی غیر از این محمول آورد و می توان برای محمولی که « ا » است موضوع آورد. در اینصورت چه برای موضوع، محمول آورده شود، بین موضوع و محمول قرار می گیرد و حد وسط می شود چه برای محمول، محمول و موضوع آورده شود، بین موضوع و محمول قرار می گیرد و حد وسط می شود. یعنی بین « ا » و « ب » می آید. لذا بحث در حد وسط است یعنی بین « ب » و « ا » آیا می توان وسایط بی نهایت آورد یا نه؟ این وسائط نسبت به ما قبل، محمول می شوند و نسبت به ما بعد موضوع می شوند.

ص: ۲۱۷

مصنف در اینجا دو بحث می کند. در بحث اول که الان شروع می شود بحث علمی دارد و بحث دوم در صفحه ۲۳۱ سطر ۱۱ قوله « ثم قیل » می آید.

در بحث اول یکبار درباره موجبات بحث می کند و یکبار درباره سوالب بحث می کند. ابتدا به بحث از موجبات می پردازد و در صفحه ۲۳۰ سطر ۱۶ قوله « و کذلك » به بحث از سوالب می پردازد. در هر دو حالت بیان می کند که وسائط باید متناهی باشند و تا بی نهایت نمی توانند بروند.

سوال این است که آیا در وسطِ بین « ب » و « ا » می توان چیزهای دیگر آورد که محمول برای « ب » و موضوع برای « ا » بشوند و تا بی نهایت ادامه پیدا کنند یا نه؟ مصنف ابتدا محل بحث را تصویر می کند که چگونه می توان این کار را انجام داد و وسائط را آورد؟ اما اینکه جایز است یا نه؟ فعلا وارد بحث آن نمی شود.

مثلا یک نحوه اینگونه است که محمولات بر « ب » را پشت سر هم ذکر کنید و ترتیب را هم رعایت کنید و هیچ واسطه ای را هم حذف نکنید مثلا « ضاحک » بر « انسان » حمل نمی شود بر « متعجب » حمل می شود. شما « متعجب » را حذف نکنید. وقتی خواستید « ضاحک » را بر « انسان » حمل کنید « متعجب » را در وسط بیاورید فرض دیگر این است که واسطه ها حذف می شوند مثلاـ اینگونه فرض کنید « الانسان جوهر ». دراینجا روشن است که جوهر به طور مستقیم بر انسان حمل نمی شود باید گفت « الانسان حیوان و الحیوان نامٍ و النامی جسم فالجسم جوهر » گاهی بعضی وسط ها علی الولاء و پشت سر هم می آید و بعضی با طفره است.

ص: ۲۱۸

پس در اینجا سه حالت امکان دارد یک حالت این است که محمولات از ابتدا تا آخر علی الولاء آورده شود و هیچ چیز حذف نشود حالت دوم این است که محمولات یکی در میان و دو تا در میان آورده شود و طفره واقع شود حالت سوم این است که بعضی را علی الولاء بیاورید و بعضی را با طفره بیاورید. این سه نحو را مصنف بیان کرد سپس حکم آنها را بیان می کند.

ان الوسائط بین حدی الایجاب متناهیه

مصنف با این عبارت، اولاً نشان داد که بحث ما در موجبه است و بحث در سالبه بعداً مطرح می شود. و ثانیا حکم را هم بیان کرد که « متناهیه » باشد که دلیل تناهی بعداً بیان می شود.

فلیکن کل ب ا

این عبارت بیان مفروض است.

فرض کن قضیه « کل ب ا » را که نتیجه است و دارای موضوع و محمول است. در مقدمات، وسائطی داشتیم تا به این نتیجه برسیم.

فنقول ان الوسائط بینهما متناهیه و هی الاشیاء التی تحمل علی کل واحد منها

عبارت « ان الوسائط بینهما متناهیه » مدعا است.

مصنف در این عبارت، توضیح وسائط را می دهد.

گویا در این عبارت نقص می باشد یعنی یا باید گفته شود « کل واحد منهما ا » که لفظ « ا » از عبارت افتاده است یعنی اشیایی که بر هر یک از اینها « ا » حمل می شود. یا اگر « ا » نباشد باید گفت اشیایی که هر کدام از آنها می توانند محمول و موضوع شود و حمل برای آنها می آید.

ص: ۲۱۹

او یحمل واحد منها علی ب

یا یکی از این اشیاء بر « ب » حمل می شود و بعض دیگر بر بعض دیگر حمل می شوند علی الولاء. یعنی می توان اشیایی آورد که همه بر « ب » حمل شوند یعنی همه در عرض هم بر « ب » حمل می شوند اما یکبار اینگونه است که اولی حمل بر « ب » می شود و دومی حمل بر اولی می شود نه بر « ب » و هکذا سومی حمل بر دومی می شود نه بر « ب » .

یعنی این اشیاء یکی از آنها بر « ب » حمل می شود و بقیه بر « ب » حمل نمی شوند بلکه بعضی بر بعضی فی الولاء حمل می شود یعنی دومی بر اولی حمل می شود فی الولاء و بدون فاصله. سومی هم بر دومی حمل می شود فی الولاء.

و ذلک

شروع به استدلال است که در جلسه بعد بیان می شود.

خلاصه: بحث در این بود که اگر موضوعِ بالذاتی داشتیم برای آن موضوع آورده نمی شود و اگر محمولِ بالذاتی داشتیم برای آن محمول نمی آوریم. سپس این بحث مطرح شد که اگر چیزی داشتیم که هم شأن موضوعیت داشت هم شأن محمولیت داشت. سپس مصنف فرمود در اینگونه اموری که شأن موضوعیت و محمولیت دارد اگر ثابت شود که موضوعیت آن تمام شد، ثابت می گردد که محمولیت آن هم تمام شده است ولی به شرطی که در همان حیثی که موضوعیتش تمام می شود در همان حیث محمولیتش تمام شود. اما اگر بخواهد جهت عوض شود ممکن است موضوعیت تمام شود و محمولیت ادامه پیدا کند. اما یکبار اینچنین نیست قضیه مثلا حملش بالذات است اگر آن را عکس کنید حمل، اشکال ندارد چون آن محمول می توانست موضوع شود موضوع هم می توانست محمول شود ولی حمل، عوض می شود و دیگر حملِ بالذات نیست بلکه حملِ بالعرض است. در اینگونه موارد نمی توان گفت که اگر منتهی شدنِ موضوع را اثبات کردیم منتهی شدن محمول، نتیجه گرفته می شود بلکه برای منتهی شدن محمول باید بحث جدایی مطرح شود. مصنف فرمود برای این حرف دو تاویل یعنی دو مورد پیدا می کنیم که در آن دو مورد اگر از یک طرف حمل کنید، حملِ ما بالذات است و اگر عکس کنید و از طرف دیگر حمل کنید، حملِ ما بالعرض است.

ص: ۲۲۰

مورد اول: در این مورد، اسم ذات و اسم معنی داشتیم. اسم ذات، موضوع است و اسم معنی، محمول است و این حمـل، حمل حقیقی است یعنی حمـل بالـذات است امـا اگر بخواهیم اسم معنـا را موضوع قرار دهیـد و اسم ذات را محمول قرار دهیـد جایز است ولی حمـل را از بالـذات بودن و حقیقی بودن بیرون می آورد و حمـل را بـالعرض و مجازی می کنـد. در چنین موضـعی گفتیم اگر موضوع را منتهی کردید نمی توان گفت محمول هم منتهی است شاید محمول، منتهی نشود.

مـورد دوم: انسـان و حیوان هر دو اسم ذاتنـد نه اسم معنـا ولی یکی اخص و یکی اعم است. در اینصورت حمـل اعم بر اخص، یعنی « الانسـان حیوان » حمـل بالـذات و حقیقی می شود اما حمل اخص بر اعم یعنی « الحیوان انسان » حمل بالـذات و حقیقی نیست بلکه حمل مجازی است. اگر در یکی بحث کنیم ما را از دیگری بی نیاز نمی کنـد. در صورتی بی نیاز می کنـد که این دو از همه جهت مثل هم باشند.

مصـنف در ادامه می فرمایـد آیـا می شود موضوع را نامتناهی کرد یا بایـد منتهی کرد؟ آیا می توان محمول را نامتناهی کرد یا بایـد منتهی کرد؟ جواب این سوال داده نشـد تا اینجا فقط بیان شد که این سوال در کجا می آید و در کجا یک سوال، ما را از سوال دیگری بی نیاز می کند.

مصـنف ابتـدا یک قضـیه را پیشـنهاد می کنـد و درباره حـد وسط آن بحث می کند مثلا می گوید « کل ب ا » که لفظ « ب »، موضوع است و « ا »، محمول است. می توان برای موضوع، محمولی غیر از این محمول آورد و می توان برای محمولی که « ا » است موضوع آورد. لـذا بحث در حـد وسط است یعنی بین « ب » و « ا » آیا می توان وسایط بی نهایت آورد یا نه؟ این وسائط نسبت به ما قبل، محمول می شوند و نسبت به ما بعد موضوع می شوند.

ص: ۲۲۱

مصنف در اینجا دو بحث می کند. در بحث اول که الان شروع می شود بحث علمی دارد. در بحث اول یکبار درباره موجبات بحث می کند و یکبار درباره سوالب بحث می کند.

سوال این است که آیا در وسطِ بین « ب » و « ا » می توان چیزهای دیگر آورد که محمول برای « ب » و موضوع برای « ا » بشوند و تا بی نهایت ادامه پیدا کنند یا نه؟ مصنف ابتدا محل بحث را تصویر می کند که چگونه می توان این کار را انجام داد و وسائط را آورد؟

پس در اینجا سه حالت امکان دارد یک حالت این است که محمولات از ابتدا تا آخر علی الولاء آورده شود و هیچ چیز حذف نشود حالت دوم این است که محمولات یکی در میان و دو تا در میان آورده شود و طفره واقع شود حالت سوم این است که بعضی را علی الولاء بیاورید و بعضی را با طفره بیاورید. این سه نحو را مصنف بیان کرد سپس حکم آنها را بیان می کند.

بیان این مطلب که چیزی که می تواند حد وسط بین موضوع و محمول باشد می تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند یا نه؟/ آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حـد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند؟ بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۸/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان این مطلب که چیزی که می تواند حد وسط بین موضوع و محمول باشد می تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند یا نه؟/ آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند؟ بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا.

ص: ۲۲۲

و ذلک انها ان کانت بغیر نهایه لکان اخذنا من جهه ب صاعدین علی الولاء او من جهه ا نازلین علی الولاء لم تبلغ البته الطرف الثانی (۱) (۲)

بحث در این بود که آیا حد وسط می تواند نامتناهی باشد یا نه؟ قضیه ای فرض شد به نام « کل ب ا ». سپس خواستیم ببینیم بین « ب » و « ا » می توان حد وسطِ نامتناهی قرار داد یا نه؟ حد وسط در این قضیه ی « کل ب ا » نباید موضوعِ « ب » باشد و نباید محمولِ « ا » باشد و الاـ بیرون می افتد بلکه باید وسطِ « ب » و « ا » باشد یعنی محمول برای « ب » و موضوع برای « ا » باشد. این، حد وسط است اما اگر موضوع برای « ب » و محمول برای « ا » باشد. بیرون از قضیه است و حد وسط نخواهد بود.

مصنف الان درباره این بحث می کند که آنچه که شأن محمولیت برای « ب » و شأن موضوعیت برای « ا » دارد آیا می تواند نامتناهی باشد یا به جایی رسیده می شود و تمام می گردد؟ ادعای مصنف این بود که وسائط متناهی اند و نمی توانند نامتناهی باشند. سپس وسائط تعریف شد وقتی که تعریف می شد بنده ــ استاد ــ احتمال دادم که نسخه به صورت دیگر باشد امروز نسخه ها را به بنده نشان دادند لذا از عبارت « فنقول » در سطر ۱۷ می خوانیم:

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۲۹، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۲۹، س ۲۰، ط ذوی القربی.

توضیح عبارت

فنقول ان الوسائط بین حدی الایجاب متناهیه

این عبارت، ادعا است.

فلیکن کل ب ا فنقول ان الوسائط بینهما متناهیه و هی الاشیاء التی تحمل علی کل واحد منها او یحمل واحد منها علی ب

ضمیر « هی » به « وسائط » بر می گردد.

در نسخه خطی که ملاحظه شد « أ » در « او یحمل » در بعضی نسخ مربوط به قبل شده یعنی عبارت به اینصورت است « علی کل واحد منها ا و یحمل واحد ... » اما در بعضی نسخ خطی دو تا « أ » دارد یعنی به اینصورت است « علی کل واحد منها ا او یحمل واحد ... » و در بعضی نسخه ها انفکاك « أ » از « واو » روشن نیست. ظاهرا در هر صورت بعد از « کل واحد منها » باید « أ » آورده شود.

در سه نسخه خطی بعد از « او یحمل » لفظ « کل » آمده بود یعنی عبارت به اینصورت است « او یحمل کل واحد منها » در اینصورت باید این عبارت را به صورت دیگری معنا کرد. یکبار با لفظ « او » و یکبار با لفظ « واو » معنا می کنیم.

اگر « واو » باشد اینگونه معنا می شود: حد وسط اشیائی هستند که دو صفت دارند صفت اول اینکه بر همه آنها « ا » حمل می شود یعنی همه آنها موضوع برای « ا » هستند و « ا » محمول آنهاست. دوم اینکه همه آنها بر « ب » که موضوع است حمل می شوند چون شأن حد وسط این است که « ا » بر آن حمل شود و او بر « ب » حمل شود. سپس در ادامه می فرماید « و بعضها علی بعض فی الولاء » یعنی مثلا فرض کنید ۱۰ تا حد وسط داریم. این ۱۰ تا بر « ب » حمل می شوند « که این، یک صفت است » و برای « ا » موضوع می شوند « که این، صفت دوم است » اما خود اینها نسبت به همدیگر چه وضعی دارند؟ می فرماید به اینصورت است که یکی موضوع برای دیگری و دیگری محمول برای آن می شود. دوباره آن که محمول شد موضوع برای سومی می شود و سومی، محمول می شود و همینطور علی الولاء جلو می روند. یعنی اینطور نیست که بین « ب » و « ا » کلماِت نامنظمی بریزید بلکه کلماتی ریخته می شود که بین آنها ترتیب است و بعضی بر دیگری حمل می شود.

ص: ۲۲۴

طبق این احتمال که « واو » خوانده شود عبارت، روان معنا می شود و معنای روان اینگونه می شود: اشیائی که سه صفت دارند صفت اول « تحمل علی کل واحد منها ا » و صفت دوم « و یحمل کل واحد منها علی ب » و صفت سوم « و یحمل بعضها علی بعض فی الولاء ». نسخه های خطی این نحوه خواندن را تایید می کنند.

اگر « او » باشد اینگونه معنا می شود: اشیایی که بر همه آنها « ا » حمل می شود اما دیگر بیان نمی کند که آن اشیاء « یعنی حد وسط » با « ب » چه حالتی دارند و با همدیگر چه حالتی دارند؟ وارد بحث بعدی می شود و می فرماید « او یحمل کل واحد منها علی ب » یعنی همه آنها بر « ب » حمل می شوند و بعضی هم بر بعضی حمل می شوند.

صفحه ۲۲۹ سطر ۲۰ قوله « و ذلک »

از اینجا اول بحث امروز است که مصنف می خواهد دلیل اقامه کند. مصنف ابتدا دلیل را اقامه می کند بعداً بحث را تعمیم می دهد و بعد از تعمیم دوباره دلیل را تتمیم و تکمیل می کند.

بیان دلیل: اگر حد وسطِ بین « ب » و « ا » را بی نهایت کنید یکی از دو کار را انجام دادید: کار اول اینکه بر « ب » محمولاتی را که بی نهایتند آوردید یعنی توجه کنید که از طرف « ب » شروع کردید و محمول اول را بر « ب » نشاندید. دوم و سوم و ... را آوردید و تا بی نهایت ادامه دادید و از « ب » به بالا صعود کردید چون از موضوع به سمت محمول که می روید مانند این است که به سمت بالا می روید. مصنف می فرماید از « ب » شروع می کنید و تا بی نهایت می روید اما چه وقتی به « ا » می رسید؟ و چه وقتی می توانید قضیه « کل ب ا » را تشکیل دهید؟

کار دیگر این است که از « ا » شروع کنید. از « ا » شروع می کنید و به سمت پایین می آیید و موضوع درست می کنید. بیان کردیم که از « ب » نمی توانید پایین بروید چون اگر پایین بیایید حد وسط نخواهد بود. از « ا » هم نمی توانید بالا بروید چون اگر بالا بروید حد وسط نخواهد بود و بیرون از قضیه می افتید لذا حد وسط باید بین « ب » و « ا » بیفتد یعنی یا بر روی « ب » حمل شود و از « ب » بالا برویم یا در زیر « ا » بیاید که ما از « ا » پایین بیاییم. به عبارت دیگر یا موضوع برای « ا » قرار بگیرد یا محمول برای « ب » قرار بگیرد.

پس در یک حالت « ب » را داریم و به « ا » نمی رسیم و در یک حالت « ا » را داریم و به « ب » نمی رسیم در هر دو حالت گفته می شود که قضیه « کل ب ا » تشکیل نمی شود در حالی که ما قضیه را تشکیل دادیم و تشکیل هم می دهیم پس حد وسط نباید نامتناهی باشد چون اگر نامتناهی باشد و از یک طرف شروع کنید به طرف دیگر نمی رسید و نمی توانید قضیه را تکمیل کنید.

سوال: آیا می توان گفت که حد وسط ها، بالقوه بی نهایتند و اگر هر کدام را اعتبار کنیم، بالفعل می شود؟ مثل عدد که بی نهایت است نه اینکه اعداد موجودند بلکه هر کدام را که اعتبار کنیم می توانیم بعدی را هم اعتبار کنیم اگر هم اعتبار نکردیم نمی کنیم. بین « ب « و « ا » بی نهایت حد وسط است ما بعضی از آنها را اعتبار می کنیم و بالفعل می شود اما بعضی ها را هم اعتبار نمی کنیم و بالقوه نگه می داریم بنابراین از « ب » به « ا » می رسیم و از « ا » به « ب » می رسیم.

جواب: حد وسطِ بالقوه نداریم. توجه کنید که نگویید محل بحث مانند این است که گفته شود ما یک قدم که بر می داریم دارای اجزاء بی نهایت است چون می توان این نیم متر را بی نهایت تقسیم کرد؟ جواب داده می شود که دارای اجزاء بالفعل است مثلا در این نیم متر فرض کنید ۱۰ جزء است که حاصل می باشد اما اینکه اینها را می توان به اجزاء ریزتر تقسیم کرد، تقسیمِ بالقوه می شود نه بالفعل. ما آنچه که موجود است را باید طی کنیم اما آن بالقوه ها را لازم نیست طی کنیم ولی در حد وسط اینگونه نیست. حد وسط واقعا بالفعل است و یک امور منفصل است و مانند مکان نیست که امور متصله باشد.

نکته: می توان برای دلیل آوردن بر مطلوب به این مطلب هم استناد کرد که اگر حد وسط، بی نهایت باشد لازم می آید که بین « ا » و « ب » که متعین هستند نامتناهی فاصله شود و تسلسل محمولات لازم می آید چون هر محمولی بر موضوع مترتب است و تسلسل هم تسلسلِ ترتبی می شود.

توضیح عبارت

و ذلک انها ان کانت بغیر نهایه لکان اذا اخذنا من جهه ب صاعدین علی الولاء او من جهه ا نازلین علی الولاء لم تبلغ البته الطرف الثانی

« ذلک »: اینکه می گوییم باید حد وسط، متناهی باشد. ضمیر « انها » به « حدود وسطی » بر می گردد. « لم تبلغ » جواب « اذا » است.

ترجمه: و اینکه می گوییم باید حد وسط، متناهی باشد به این جهت است که این حدود وسطی اگر بدون نهایت باشند وقتی از جهت « ب » یا از جهت « ا » شروع کنیم به طرف دیگر نرسیم « یعنی اگر از جهت ب شروع کنیم به جهت ا نرسیم و اگر از جهت ا شروع کنیم به جهت ب نرسیم ».

ص: ۲۲۷

« اذا اخـذنا من جهه ب صاعـدين على الولاـء »: زمـانی که شـروع کنیم از جهت « ب » که « ب » موضـوع بـود و اگر بخـواهیم شروع کنیم بایـد محمولاـتش را بیـاوریم و چـون بایـد محمولاـتش را بیـاوریم کلمه « صاعـدین » می آورد یعنی در حـالی که صعود کنیم و از « ب » بالاـ برویم و محمولاـت را بیـاوریم علی الولاء یعنی بـدون اینکه در این وسط، محمول را حـذف کنیم. همه محمولات پشت سر هم آورده شود و ترتیب هم رعایت شود.

« او من جهه ا نـازلین علی الولاـء »: یـا از جهت « ا » شـروع کنیم که محمول است و بایـد برای آن موضوعاتی درست کنیم که آن موضوعات، حد وسط بشوند لذا باید از « ا » به سمت پایین نازل شویم آن هم علی الولاء باشد.

« لم تبلغ البته الطرف الثـانی »: در هر دو حـالت به طرف دوم نخواهیم رسـید یعنی یـا فقط « ب » را داریم یا فقط « ا » را داریم. هر دو را با هم نداریم تا قضـیه تشـکیل داده شود در حالی که ما قضـیه « کل ب ا » را تشـکیل دادیم و این قضـیه را داریم پس معلوم می شود که آن حد وسطِ بی نهایت را نداریم.

و سواء اخذنا بعضـها علی الولاء بلا واسـطه بینها او اخذنا بعضـها و قد ترکنا الوسائط فیما بینها او اخذنا الکل متتالیه و لا واسـطه بینها و کانت لا تتناهی او اخذنا الکل علی طفرات یتضاعف لها ما لانهایه له فان الکلام فی ذلک واحد

در یک نسـخه به جای « او اخذنها بعضـها » آمده « و اخذنا بعضـها » که بهتر است اما اگر « او » باشد اشکالی ندارد ولی تکرار می شود چون وقتی بیان می کند « اخذنا بعضها علی الولاء » مفهومش این است که بعض دیگر، علی الولاء گرفته نشده است.

ص: ۲۲۸

تا اینجا دلیل، تمام شد از اینجا مصنف می خواهد بحث را تعمیم بدهد که در تمام سه فرض بحث ما می آید. می فرماید در اینجا سه گونه فرض داریم که می توان حد وسط ها را بیاوریم:

فرض اول: بعضی از آنها علی الولاء آورده شود که وسطِ آنها چیزی حذف نشود اما بعضی از آنها علی الولاء آورده نشود بلکه فاصله انداخته شود. مثلا فرض کنید ۵ محمول پشت سر هم آوردیم و ۵ محمول دیگر باقی مانده، این ۵ محمول که باقی مانده اولی آن را می آوریم، دومی را نیاوریم و سومی را بیاوریم و چهارمی را نیاوریم اما پنجمی را بیاوریم.

فرض دوم: همه این بی نهایتی که بین « ب » و « ا » است را بیاوریم و هیچ چیزی در وسط آن حذف نکنیم.

فرض سوم: از همان ابتدا یکی در میان بیاوریم نه اینکه بعضی را متصل و بعضی را یکی در میان بیاوریم.

مصنف می فرماید چه همه را پشت سر هم بیاورید چه همه را بدون پشت سر هم بیاورید بحث ما شامل هر سه صورت است و تعمیم داده می شود و دلیل در هر سه همین است که بیان شد.

ترجمه: مساوی است که اخذ کنیم بعض این اشیاء « و وسائط » را علی الولاء بدون اینکه واسطه ای بین آنها گرفته باشیم و حذف کرده باشیم « بلکه همه واسطه ها را علی الولاء آوردیم » و بعض دیگر را گرفتیم در حالی که وسائط را ما بین این بعض ترک کردیم « یعنی بعضی از آنها علی الولاء آمدند و بعض دیگر طوری آمدند که وسائط آنها حذف شد » یا همه را پشت سر هم گرفتیم به اینصورت که واسطه ای بین آنها نیست و فرض ما هم این بود که این همه، نامتناهی هستند یعنی همه وسائط ذکر شده که یا محمول یا موضوع قرار داده شده و واسطه ای باقی نمانده است » یا همه را طوری گرفتیم که در آن پَرش باشد « یعنی از اولی به سومی رفتیم و دومی را طفره کردیم یعنی مطرح نکردیم و از سومی به دهمی رفتیم و طفره کردیم و به عنوان موضوع یا محمول نیاوردیم » که به خاطر این طفرات موضوع و محمول که لانهایه له است متضاعف می شود.

ص: ۲۲۹

« یتضاعف لها ما لا نهایه له »: لام در « لها »، سببیت است. مراد از « ما » کنایه از موضوع یا محمول است و به اینصورت معنا می شود: به خاطر این طفرات، موضوعی که لاـ نهایه له است متضاعف می شود و محمولی که لا نهایه له است متضاعف می شود یعنی این فاصله بین « ا » و « ب » چند برابر می شود چون الان کل را می آورید ولی با فاصله می آورید. این مطلب نشان می دهد که ما چیزی را حذف نکردیم بلکه بین آنها فاصله انداختیم. فرض سوم این بود « اخذنا الکل علی طفرات » یعنی همه را گرفتیم ولی با طفره بود مثلاـ اگر حالت مقداری داشت به اینصورت می گوییم که ابتدا « ب » را آوردیم و کمی فاصله دادیم و محمولِ اول را آوردیم و فاصله دادیم و محمول دوم را آوردیم همینطور این محمول ها که پشت سر هم و بلافاصله می توانستند بیایند با فاصله آمدند الان اگر نگاه کنید می بیند آن کل که بی نهایت است آمده ولی فاصله مقداری بین « ا » و « ب » خیلی زیاد شده مثل اینکه مسافت زیادی است. پس ترجمه اینگونه می شود: تضاعف پیدا کرده به خاطر این طفرات، آن موضوع و محمولی که لاـ نهایه له است. موضوع و محمولِ لاـ نهایه له، فاصله اش زیاد شده و کانّه تضاعف پیدا کرده. اینطور نیست که بعضی را آورده باشید و بعضی را ترک کرده باشید. اگر ترک کنید تضاعف نمی شود چون اینها کنار یکدیگر می آیند و فاصله آنها کم می شود.

ص: ۲۳۰

« فان الکلام فی ذلک واحد »: مصنف فرمود « سواء کان ... » یعنی هر کدام از این فرض ها که اخذ شود اشکال ندارد چون کلام در همه یکی است، یعنی مدعا در همه این فرض ها یک چیز است دلیل هم یک چیز است لذا موضع بحث عام قرار داده شد.

فاذا کنا

تا اینجا دلیل تمام شد تعمیم بحث هم تمام شد از اینجا مصنف دوباره تعلیل را با توضیح بیشتر بیان می کند که در جلسه بعد بیان می شود.

خلاصه: بحث در این بود که آیا حد وسط می تواند نامتناهی باشد یا نه؟ قضیه ای فرض شد به نام « کل ب ا ». سپس خواستیم ببینیم بین « ب » و « ا » می توان حد وسطِ نامتناهی قرار داد یا نه؟ ادعای مصنف این بود که وسائط متناهی اند و نمی توانند نامتناهی باشند.

بیان دلیل: اگر حد وسطِ بین « ب » و « ا » را بی نهایت کنید یکی از دو کار را انجام دادید: کار اول اینکه بر « ب » محمولاتی را که بی نهایتند آوردید. کار دیگر این است که از « ا » شروع کنید و به سمت پایین می آیید و موضوع درست می کنید. در هر دو حالت گفته می شود که قضیه « کل ب ا » تشکیل نمی شود در حالی که ما قضیه را تشکیل دادیم و تشکیل هم می دهیم پس حد وسط نباید نامتناهی باشد.

در اینجا سه گونه فرض داریم که می توان حد وسط ها را بیاوریم:

فرض اول: بعضی از آنها علی الولاء آورده شود که وسطِ آنها چیزی حذف نشود اما بعضی از آنها علی الولاء آورده نشود بلکه فاصله انداخته شود.

فرض دوم: همه این بی نهایتی که بین « ب » و « ا » است را بیاوریم و هیچ چیزی در وسط آن حذف نکنیم.

فرض سوم: از همان ابتدا یکی در میان بیاوریم نه اینکه بعضی را متصل و بعضی را یکی در میان بیاوریم.

مصنف می فرماید چه همه را پشت سر هم بیاورید چه همه را بدون پشت سر هم بیاورید بحث ما شامل هر سه صورت است و تعمیم داده می شود و دلیل در هر سه همین است که بیان شد.

بیان این مطلب که چیزی که می تواند حد وسط بین موضوع و محمول باشد می تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند یا نه؟/ آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند؟/ بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان این مطلب که چیزی که می توانـد حـد وسط بین موضوع و محمول باشد می تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند یا نه؟/ آیـا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حـد وسط » متناهی انـد یا نامتناهی انـد؟/ بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا.

فاذا کنا کلما ابتدانا من حد لم ننته الی حد اخیر فلیس هناک حد اخیر (۱) (۲)

بحث در این بود که آیا حـد وسط بین موضوع و محمول می توانـد بی نهایت باشـد یا نه؟ اگر قضیـه ای به ما دادنـد که قضیـه بدیهی نبود یعنی بین محمول و موضوع واسـطه ای وجود داشت آیا این واسـطه می تواند دوباره واسـطه داشته باشد به این معنا که « ا » را بر « ب » به توسـط « ج » حمل کنیم یعنی ابتـدا « ج » بر « ب » حمل شـد و بعـداً به توسط « ج »، « ا » بر « ب » حمل شـد؟ آیا در وقتی که « ج » بر « ب » حمل می شود حد وسـطی بین « ج » و « ب » وجود دارد یا نه؟ ممکن است گفته شود که داریم مثلاـ « د » است. الاـن « د » را بر « ب » حمـل می کنیم بعـداً به توسـط « د »، « ج » را و به توسـط « ج »، « ا » را حمل می کنیم. آیا باز بین « د » و « ب » حد وسط وجود دارد؟ مصـنف می فرماید حد وسط اگر وجود داشـته باشد در یک جا تمام می شود و تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کند. این مبنای مصـنف است. سپس مصنف در صدد استدلال بر مدعا شد. وقتی استدلال را به صورت مختصـر بیان کرد موارد بحث را توضیح داد سه فرض را مطرح کرد و فرمود هر سه مورد بحث هستند. « فان الکلام فی ذلک واحـد » یعنی در هر یک که بحث کنیـد مثل این است که در دیگری بحث کردیـد بنابراین هر سه مورد، محل بحث هسـتند و بحث در هر سه یکسـان است. وقتی مورد بحث را تعمیم داد دوبـاره دلیل را تکرار می کنـد ولی با تفصـیل بحث می کند.

ص: ۲۳۲

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۲۹، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۲۳۰، س۳، ط ذوی القربی.

مدعا: حد وسط تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کند یعنی بین « الف » و « ب » که محمولِ موضوع هستند بی نهایت کلمه واسطه نیست که این کلمه، هم موضوع بر « الف » و هم محمول برای « ب » باشد بلکه به یک جایی رسیده می شود که موضوع و محمول تمام می شود یعنی حد وسط تمام می شود.

دلیل: اگر بین « الف » و « ب » بی نهایت معنا آورده شود و این معانی، موضوعات پی در پی برای « ا » قرار داده شود یا محمولات پی در پی برای « ب » قرار داده شود فرقی نمی کند اگر « ا » گذاشته شد و بخواهید موضوعات بی نهایت بیاورید هیچ وقت تمام نمی شود و لذا هیچ وقت به « ب » که اولین موضوع است نمی رسید. اگر از طرف « ب » شروع کنید و محمولات بی نهایت را بیاورید هیچ وقت به طرف « ا » نمی رسید بنابراین در یک فرض، « ب » را ندارید فقط « ا » را دارید و در یک فرض هم، « ا » را ندارید فقط « ب » را دارید. پس در هیچ فرضی پیدا نمی شود که هم « ا » و هم « ب » را داشته باشید و بتوانید قضیه « کل ب ا » را تشکیل دهید در حالی که آن را تشکیل دادید. پس معلوم می شود که هم « ا » را دارید هم « ب » را دارید یعنی این وسط، بی نهایت نبوده لذا به شما اجازه داده شده که اگر از « ب » شروع کنید به « ا » برسید و اگر از « ا » شروع کنید به « ب » برسید. پس بین اینها بی نهایت نبوده یعنی حد وسطِ بین موضوع و محمول، بی نهایت نیست.

ص: ۲۳۳

تا اینجا استدلال تمام شد اما به تعبیر مصنف توجه کنید که می گوید « اگر بین ا و ب بی نهایت شیء داشته باشیم لازمه اش این است که ا یا ب را نداشته باشیم » کسی می گوید « اینگونه به مصنف نگو، یعنی نگو لازمه اش این است که ا نداشته باشیم بلکه بگو لازمه اش این است که به ا نرسیم ». مصنف می فرماید بین این دو عبارت، فرقی نیست. چه بگویی « ا را نداریم » یا بگویی « به ا نمی رسیم » هر دو یکی است. سپس مثال می زند به مسافتی که بی نهایت باشد می توانی بگویی « این مسافت، نهایت ندارد » می توان گفت « هر چقدر ادامه بدهی به آخرش نمی رسی » هر دو صحیح است و یک مفاد را می رساند مصنف در اینجا بحث را تعمیم می دهد که چه این تعبیر را بیاوری چه آن تعبیر را بیاوری هر دو محال است. اگر بگوییم « به نهایت نمی رسیم » ممکن است کسی بگوید چون قدرتش را نداریم به نهایت نمی رسیم اما اگر بگوییم « نهایت نداریم » طرف مقابل می فهمد که دارای اشکال است.

توجه کنید که مصنف ذیل دلیل را با یک مثال تبیین کرد. ذیل دلیل این بود که چه بگویی « ا » نداریم چه بگویی به « ا » نمی رسیم یا چه بگویی « ب » نداریم چه بگویی به « ب » نمی رسیم. برای این مطلب، یک شبیه و مثال آورد و گفت چه بگویی « به آخرِ این مقدار نمی رسیم » چه بگویی « مقدار، آخر ندارد ». مصنف در ادامه برای کل استدلال یک شبیه و مثال می آورد.

ص: ۲۳۴

توضیح عبارت

فاذا کنا کلما ابتدانا من حد لم ننته الی حد اخیر فلیس هناک حد اخیر

به عبارت توجه کنید که « لم ننته » جواب برای « کلما » است و « فلیس » جواب برای « اذا » است.

ترجمه: اگر ما اینچنین باشیم که هر گاه ابتدا کنیم از حدی « مثلا از حد ا » و به حد دیگر « مثلا ب » نرسیدیم « یا از ب شروع کردیم و به ا نرسیدیم » حد اخیر وجود ندارد « وقتی به آن نرسیدیم معلوم می شود نیست. توجه می کنید که مصنف دو عبارت آورد یک عبارت این است _ به حد اخیر نرسیدیم _ عبارت دیگر این است _ حد اخیر نیست _ مصنف می فرماید این دو عبارت فرقی ندارند ».

نکته: در نسخه خطی « حد اخیر » در هر دو مورد « حد آخر » آمده که بهتر است چون لفظ « اخیر » در جایی بکار می رود که چند حد باشد تا یکی، اخیر شود اما « حد آخر » یعنی آن حدی که « ب » است حد آخرش « ا » می شود یا حدی که « ا » است حد آخرش « ب » می شود.

فانه لا فرق بین قولک هذا سبیل لا یتناهی عند السلوک و قولک لا حد له

مصنف « نرسیدن به حد اخیر » را مساوق با « نبودن حد اخیر » می گیرد و برای این مساوق گرفتن دلیل می آورد. کسی نگوید « نرسیدن » اعم از « نبودن » است مصنف می فرماید خیر، اگر وجود می داشت ما به آن می رسیدیم. وقتی نرسیدیم معلوم می شود که وجود ندارد.

ص: ۲۳۵

ترجمه: فرقی نیست بین قول تو که بگویی « این راه، راهی است که اگر آن را طی کردی به آخرش نمی رسی » یا بگویی « آخری برای آن نیست ».

و کذلک قولک له حد و قولک یتناهی الیه عند السلوک واحد

و همچنین می توان گفت « این، راهی است که ما به آخرش رسیدیم » و می توان گفت « این راه، آخر دارد » هر دو، یک معنا را افاده می کند.

ما نمی گوییم « ما به آخر نمی رسیم » چون قدرتِ ما محدود است و موانع بر سر راه ما هست و ممکن است به آخر نرسیم. اینطور بیان می کنیم « این راه به آخر رسیده نمی شود پس آخر ندارد ». مصنف می خواهد ملازمه را اینگونه بیان کند که وقتی این راه به آخر نمی رسد. پس آخر ندارد یا اگر آخر ندارد پس به آخر نمی رسد.

ترجمه: اگر بگویی این راه، آخر دارد و قول تو که بگویی این راه به آخر می رسد، یکی است.

خلاصه: بحث در این بود که آیا حد وسط بین موضوع و محمول می تواند بی نهایت باشد یا نه؟

مدعا: حد وسط تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کند یعنی بین « الف » و « ب » که محمولِ موضوع هستند بی نهایت کلمه واسطه نیست که این کلمه، هم موضوع بر « الف » و هم محمول برای « ب » باشد بلکه به یک جایی رسیده می شود که موضوع و محمول تمام می شود یعنی حد وسط تمام می شود.

ص: ۲۳۶

دلیـل: اگر بین « الف » و « ب » بی نهـایت معنـا آورده شود می گوییم اگر « ا » گذاشـته شـد و بخواهیـد موضوعات بی نهایت بیاورید هیچ وقت تمام نمی شود و لذا هیچ وقت به « ب » که اولین موضوع است نمی رسید. اگر از طرف « ب » شروع کنید و محمولات بی نهایت را بیاورید هیچ وقت به طرف « ا » نمی رسـید بنابراین در یک فرض، « ب » را ندارید فقط « ا » را دارید و در یـک فرض هم، « ا » را نداریـد فقط « ب » را داریـد. پس در هیـچ فرضـی پیـدا نمی شود که هم « ا » و هم « ب » را داشـته باشـید و بتوانید قضـیه « کل ب ا » را تشـکیل دهید در حالی که آن را تشـکیل دادید. پس معلوم می شود که هم « ا » را دارید هم « ب » را دارید یعنی این وسط، بی نهایت نبوده.

ادامه بیان این مطلب که چیزی که می تواند حد وسط بین موضوع و محمول باشد آیا تا بی نهایت ادامه پیدا می کند یا نه؟/ آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حـــد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند؟/ بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان این مطلب که چیزی که می توانـد حد وسط بین موضوع و محمول باشد آیا تا بی نهایت ادامه پیدا می کند یا نه؟/ آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حـد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند؟/ بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا.

ص: ۲۳۷

ثم من المحال ان یکون حد محدود و لا یبلغ الیه و نهایه لا یتناهی الیها (۱) (۲)

بحث در این بود که در قضایـای موجبه بین موضوع و محمول نمی توان وسائطِ بی نهایت داشت یعنی معنایی را محمول برای موضوع قرار دهیم و موضوع براین محمول قرار دهیم که حد وسط بین موضوع و محمول شود. این معنا را نمی توان بی نهایت قرار داد. یعنی اگر موضوع و محمول را به مـا دادنـد در این موضوع، محمولاتِ بی نهایت مترتب کرد همچنین نمی توان برای محمول، موضوعات بی نهایت مترتب کرد. اسـتدلال بر آن بیان شد و بحث تعمیم داده شد سپس شروع به تفصیل آن استدلال کرد در تفصیل استدلال اینگونه گفته شد:

مقدمه اول این است که اگر از موضوع که « ب » بود شروع کنیم و بی نهایت محمول بیاوریم یا از طرف « ا » شروع کنیم و بی نهایت موضوع بیاوریم لازمه اش این است که به آخر « یعنی به طرف دیگر » نرسیم. از « ب » که موضوع بود شـروع کردیم و به طرف دیگر که « ا » است نمی رسیم و همچنین از « ا » که محمول بود شروع کردیم و به طرف دیگر «ب» است نمی رسیم.

پس مقـدمه اول این است که اگر حـد وسط، بی نهایت باشـد لازمه اش این است که به آخر نرسـیم. مصـنف می فرماید محال است حدی داشته باشیم ولی به آن نرسیم. ما الان برای « ب » حد دیگر که « ا » است را داریم یا برای « ا » حد دیگری که « ب » است را داریم. پس محال است که از « ب » شـروع کنیم و به « ا » نرسـیم و محال است که از « ا » شروع کنیم و « ب » نرسیم. چون حد را داریم. یعنی « ا » و « ب » را از ابتدا در اختیار ما قرار دادند.

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۲۹، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۳۰، س۵، ط ذوی القربی.

خلاصه دلیل به این صورت می شود: اگر بی نهایت حد وسط بین « ب » و « ا » داشته باشیم لازم می آید اینکه اگر از « ب » شروع کنیم به « ا » نرسیم و اگر از « ا » شروع کنیم به « ب » نرسیم لکن تالی باطل است « چون محال است که حدی داشته باشیم و به سمت آن حد حرکت کنیم ولی به آن نرسیم ». پس مقدم هم که بی نهایت بودن حد وسط بین « ب » و « ا » است نیز باطل می شود.

مصنف بطلان تالی را با یک مثال تبیین می کند و می فرماید: مثلا عدد ۱ ابتدای حرکت ما باشد و ۱۰۰۰ انتهای حرکت ما باشد. ما از یک به سمت هزار رفتیم. محال است گفته شود ما از یک به سمت هزار راه افتادیم ولی به هزار نرسیدیم بالاخره هر چقدر که طولانی باشد ما به هزار می رسیم. اینچنین نیست که به هزار نایل نشویم. چون نهایت، موجود است پس باید حرکتِ ما به آن نهایت منتهی شود به عبارت دیگر چون حد، موجود است پس ما باید به آن حد برسیم.

توضیح عبارت

ثم من المحال ان یکون حد محدود و لا یُبلَغ الیه و لا نهایه لا یُتَناهی الیها

« نهایه » عطف بر « حد » است « واو » در « و لا یبلغ » حالیه است و « یکون » تامه می باشد.

این عبارت را بنده ـ استاد ـ مقدمه دوم یا بیان بطلان تالی گرفتم، هر دو امکان دارد.

ص: ۲۳۹

ترجمه: محال است که تحقق داشته باشد حدِ محدودِ معینی، در حالی که به آن رسیده نشود « اگر محدود و حد است چطور هر چه به سمت آن می رویم به آن نمی رسیم » و همچنین محال است نهایتی موجود باشد که شخص به آن منتهی نشود.

و یکون ذلک کقول من یقول انت اذا اخذت تتصاعد من الواحد لم تَبلُغ البته الألف الذی هو حد محدود

مصنف الان می خواهد مقدمه دوم را با مثال ثابت کند.

ترجمه: این گفته « که بگوییم حد هست ولی به آن نمی رسیم » مثل این است که کسی بگوید اگر تو شروع کنی و از واحد، بالاـ بروی نمی توانی به ۱۰۰۰ که یک حدِ محدود است برسی « نمی گوییم به آخرِ عدد نمی توانی برسی چون این، یک بحث دیگر است ما می گوییم به ۱۰۰۰ که ما آن را معین کردیم نمی توانی برسی ».

لان بینهما درجات للعدد بلا نهایه

« لان » دلیل برای « قول من یقول » است. یعنی کسی که می گوید از ۱ راه افتادی و به ۱۰۰۰ نرسیدی دلیلش این است که بین یک و هزار، درجاتِ بی نهایتِ عدد است.

ترجمه: به خاطر اینکه بین یک و هزار بی نهایت درجات عدد داریم.

نکته: لفظ « العدد » اصطلاحا به عدد صحیح گفته می شود. بین هزار و یک، عدد بی نهایت نداریم. بله اگر عدد را مطلق بگیرید یعنی عددها را قسمت کنید مثلا یک به علاوه یک دهمِ یک، یا یک به علاوه یک بیستمِ یک و ... در اینصورت بین یک تا دو، بی نهایت کسر و اجزاء می آید و به دو نمی رسید تا چه رسد به اینکه به هزار برسید.

ص: ۲۴۰

توضیح به بیان دیگر: یکبار عدد را با اعتبار درست می کنید یکبار با تقسیم درست می کنید. عددی که بین یک و هزار است اعتباری می باشد ولی احتیاج به تقسیم ندارد. تقسیم، خود بخود حاصل است چون شما یک و دو و سه و ... را دارید. اینها از یکدیگر جدا و تقسیم شده هستند لازم نیست از یکدیگر جدا کنید. فقط کافی است که آن را اعتبار کنید. اما آنچه که بنده ـ استاد ـ به عنوان یک و یک دهم و یک و یک بیستم را گفتم با اعتبار درست می شود ولی تقسیم را هم باید ضمیمه کرد یعنی بین یک و دو، اعتبار کنید و شروع به تقسیم کردن کنید چون عددِ یک خودش منقسم است ولی آن کسرها منقسم نیست شما باید آن را تقسیم کنید با اعتبار شما عدد درست می شود ولی تقسیم ها درست نمی شود تقسیم باید مستقلا انجام بگیرد.

اگر شخصی بگوید از عدد ۱ راه افتادم و مرزِ نهایی ۱۰۰۰ هست ولی هر چه رفتم به ۱۰۰۰ نرسیدم این محال است. در ما نحن فیه اینطور گفته می شود: حدی داریم که اسمش « ا » است هر چه رفتیم به « ا » نرسیدیم و در این حد وسط ها گم شدیم.

و لا ینتقض هذا بالمقادیر و یقول القائل

نسخه صحیح « و بقول القائل » است که عطف به « بالمقادیر » است.

در اینجا نقضی وارد می شود و گفته می شود: شما خودتان در مقادیر قائل هستید که یک مقدارِ محدودی که دو طرفش معین است به بی نهایت اجزاء، تقسیم می شود مثلا فرض کنید این اتاق را که از این دیوار تا آن دیوارش معین است ولی شما می گویید بی نهایت جزء در همین مسافت معین موجود است. در باب حد وسط هم همینطور گفته شود که بی نهایت حد وسط بالقوه وجود دارد. اگر اینطور باشد و بخواهیم هر جزئی را طی کنیم از یک طرفِ محدود راه می افتیم و به آخرِ طرف دیگر نمی رسیم چون باید تمام جزء های وسطی را طی کنیم و این اجزاء وسطی، بی نهایتند وطی کردن آنها ممکن نیست. مصنف جواب می دهد و می فرماید این بی نهایت با تقسیم ما درست می شود. خودش حاصل نیست. خودش یک مکانِ متصلِ واحد است. ما اگر آن را تقسیم کنیم متعدد می شود ما تا بی نهایت می توانیم آن را تقسیم کنیم ولی هیچ وقت این بی نهایت، بالفعل نمی شود پس هیچ وقت اجزاء بی نهایت بین دو طرفِ محدود نداریم. پس توجه کردید که مقدار نمی تواند ناقضِ ما باشد چون بحث ما در حد وسط هایی است که هر یک از دیگری جداست نه اینکه با تقسیم جدا می شود.

ص: ۲۴۱

اگر کسی در باب اعداد اشکال کند و بگوید ما بین یک و هزار، اعدادِ بی نهایت داریم جواب داده می شود که اعدادِ بی نهایت با تقسیم ما پیدا می شود و چون تقسیم برای بی نهایت، بالفعل نیست پس اعدادِ بی نهایت بین یک و هزار نداریم.

پس اجزاء بالقوه در بحث ما دخالت ندارند چون بحث ما در حد وسطهایی است که حاصل و بالفعل اند و از یکدیگر جدا هستند اما در مسافت، آن واسطه ها بالفعل نیستند و از هم جدا نمی باشند پس نمی توان این بحث را از طریق مدار نقض کرد اگر بخواهید نقض کنید باید از طریق عدد نقض کنید و عدد، ناقص نیست بلکه مویدِ ماست چنانچه گفته شد.

« هذا »: می توان اشاره به اصل بحث گرفت که درباره حد وسط است می توان اشاره به مثال اخیری که بیان کرد، گرفت که درباره عدد بود چون عدد با حد وسط، یکسان است یعنی احتیاج به انقسام ندارد. در اینصورت دو طرفِ عدد، محدود فرض شد و دو طرفِ حد وسط که « ب » و « ا » است محدود فرض شد. این دو مثل هم هستند. اما مقدار مانند بحث ما نیست ولی ناقض می خواهد بر بحث ما نقض وارد کند اگر « هذا » به اصل بحث ارجاع داده شود بهتر است خود مصنف هم همین کار را کرده چون می فرماید « لا ینتقض هذا بالمقادیر... و الذی نحن فی البحث ... » یعنی در مقادیر اینچنین است در حالی که آنچه ما از آن بحث می کنیم یعنی حد وسط، اینچنین نیست. حد وسط ها بالفعل موجودند نه بالقوه. اما مقادیر، بالقوه موجودند، پس مقادیر را نمی توان ناقضِ بحث در حد وسط قرار داد.

ص: ۲۴۲

ترجمه: این، نقض نمی شود به مقادیر و به قول قائل.

ان بین طرفی کل مقدار حدودا بالقوه بلا نهایه

ترجمه: قائل اینچنین می گوید: بین دو طرفِ هر مقداری « مثالی که بنده ــ استاد ــ برای مقدار بیان کردم مثال به این طرفِ اتاق و آن طرفِ اتاق بود که بین این دو طرف، یک جسمِ متصلِ واحد واقع شده ولی ناقض می گوید بین دو طرف هر مقداری » حدودِ بالقوه ی بلاـ نهایه است « همانطور که بین دو طرفِ محدودِ یک مقدار می تواند حدودِ بلا نهایه باشد همچنین بین دو طرفِ معینِ یک قضیه هم می تواند حد وسطهای بلا نهایه باشد ».

و ذلک لان المقادیر المتصله لا قسم لها ما لم یُقَسَّم البته

تا اینجا حرفِ قائل و ناقض بود. از اینجا کلام مصنف است.

ترجمه: و آن « که می گوییم لا ینتقض » به این جهت است که مقادیر متصله، مادامی که تقسیم نشود، قسمِ جدایی ندارد « تا بگویید اقسامِ بی نهایت در آن هست. با تقسیم، قِسم پیدا می کند و تقسیم هیچ وقت تا بی نهایت نمی رود تا اجسامِ بالقوه را بالفعل و بی نهایت کند ».

و کلُ قسمٍ یُفرَض فیها یکونُ محدودَ العدد

ضمیر « فیها » به « مقادیر منفصله » بر می گردد.

ترجمه: هر قسمی « از اقسام مقدار را » که در این مقادیر متصله « با تقسیم » فرض شود محدود به عدد خواهد بود « یعنی هر چقدر که تقسیم کنید چون نمی توانید تقسیم را تا بی نهایت ادامه دهید آن را در یک جا قطع می کنید تا قطع کردید اقسامِ متناهی پیدا می شود و به تعبیر مصنف، اقسامی پیدا می شود که محدود العددند ».

ص: ۲۴۳

و ان اللا نهایه التی تتوهم بین حدین منها هو امر بالقوه

این عبارت عطف بر « ان » در « لان المقادیر المتصله ... » است.

ترجمه: لاـ نهایتی که توهم می شود بین دو حد از این مقادیر متصله، امرِ بالقوه است « یعنی بالقوه، بی نهایت است نه اینکه بالفعل، بی نهایت باشد ».

در این عبارت توجه کنید که « لاـ نهایه » را امر بالقوه گرفته است اگر « لا نهایه » امر بالقوه باشد پس حدودی هم که این لا نهایت را می خواهند تشکیل دهند، بی نهایتند ولی بالقوه اند.

ای تلک الحدود التی فیها هی فی القوه و وجودها فی القوه و لا توجد البته موجوده بالفعل کل واحد منها بعد واحد

این مقادیر، بالقوه اند یعنی وجودشان بالقوه است لذا موجودِ بالفعلی در این مقدارِ محدود نمی یابید بلکه یک واحد متصل می یابید.

« بل واحد منها بعد واحد »: بلکه یکی از این حدود، بعد از دیگری می آید. یعنی حدود، یکی بعد از دیگری است ولی بی نهایت نیست. می توان اینگوه معنا کرد: موجودِ بالفعلی یافت نمی شود بلکه موجود بالفعل وقتی پیدا می شود که واحدی از حدود مسافت بعد از واحد دیگری قرار بگیرد.

تا اینجا مصنف درباره مقدار بحث کرد از اینجا مصنف می خواهد درباره محل بحث، بحث کند و بفهماند قیاسِ ما نحن فیه با مقدار، قیاسِ مع الفارق است. در مقدار، اقسام بالقوه هستند ولی در ما نحن فیه، حد وسطها را بالفعل داریم. اگر حد وسط ها در مقدار، نامتناهی باشند اشکال ندارد چون بالقوه اند اما حد وسطها در قضیه نمی توانند بی نهایت باشند چون بالفعل اند.

ص: ۲۴۴

خلاصه: بحث در این بود که در قضایای موجبه بین موضوع و محمول نمی توان وسائطِ بی نهایت داشت یعنی معنایی را محمول برای موضوع قرار دهیم و موضوع براین محمول قرار دهیم که حد وسط بین موضوع و محمول شود.

خلاصه دلیل به این صورت می شود: اگر بی نهایت حد وسط بین « ب » و « ا » داشته باشیم لازم می آید اینکه اگر از « ب » شروع کنیم به « ا » نرسیم و اگر از « ا » شروع کنیم به « ب » نرسیم لکن تالی باطل است « چون محال است که حدی داشته باشیم و به سمت آن حد حرکت کنیم ولی به آن نرسیم ». پس مقدم هم که بی نهایت بودن حد وسط بین « ب » و « ا » است نیز باطل می شود.

مصنف بطلان تالی را با یک مثال تبیین می کند و می فرماید: مثلا عدد ۱ ابتدای حرکت ما باشد و ۱۰۰۰ انتهای حرکت ما باشد. ما از یک به سمت هزار رفتیم. محال است گفته شود ما از یک به سمت هزار راه افتادیم ولی به هزار نرسیدیم.

در اینجا نقضی وارد می شود و گفته می شود: شما خودتان در مقادیر قائل هستید که یک مقدارِ محدودی که دو طرفش معین است به بی نهایت اجزاء، تقسیم می شود مثلا فرض کنید این اتاق را که از این دیوار تا آن دیوارش معین است ولی شما می گویید بی نهایت جزء در همین مسافت معین موجود است. مصنف جواب می دهد و می فرماید این بی نهایت با تقسیم ما درست می شود. خودش حاصل نیست. در حالی که آنچه ما از آن بحث می کنیم یعنی حد وسط، اینچنین نیست. حد وسط ها بالفعل موجودند نه بالقوه.

ص: ۲۴۵

بی نهایت بودن حــد وسط در قیاس، مانند بی نهایت بودنِ اقسامِ مقدارِ معین نیست/ بیان این مطلب که چیزی که می تواند حد وسط بین موضوع و محمول باشد تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کند/ آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط، متناهی اند یا نامتناهی اند؟/ بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳ / برهان شفا. ۹۵/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بی نهایت بودن حد وسط در قیاس، مانند بی نهایت بودنِ اقسامِ مقدارِ معین نیست/ بیان این مطلب که چیزی که می توانـد حـد وسط بین موضوع و محمول باشـد تا بی نهایت ادامه پیـدا نمی کند/ آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط، متناهی اند یا نامتناهی اند؟/ بحث از تناهی اجزاء قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳ / برهان شفا.

و الذی نحن فی البحث فیه فان فیه حدین و طرفین (۱) (۲)

بیـان شـد که ممکن نیست در قضـیه ای حـد وسطِ بی نهایت بین موضوع و محمول فاصـله باشـد زیرا اگر چنین باشـد که بین موضوع و محمولِ قضـیه ای، حد وسطِ بی نهایت داشته باشـیم لازم می آید که اگر از موضوع شروع کنیم به محمول نرسیم و اگر از محمول شـروع کنیم به موضوع نرسیم و به عبارت دیگر لازم می آید که اگر موضوع را داشته باشیم، محمول را نداشته باشـیم و اگر محمـول راداشـتیم موضوع را نداشـته باشـیم. توجه کنیـد اوّل چیزی که لازم می آیـد این است که از موضوع به محمول نرسـیم یـا از محمول به موضوع نرسـیم سـپس می گوییم از این نرسـیدن، لازم می آیـد که اصـلاً محمول یا موضوعی نباشد. سـپس مطلب را به عدد تشبیه کرد و فرمود نمی توان گفت بین یک و هزار، بی نهایت عدد هست پس نمی توان گفت بین موضوع و محمول هم بی نهایت حد وسط است معترضی اعتراف کرد.

ص: ۲۴۶

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص ۳۳۰، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۲۳۰، س۱۳، ط ذوی القربی.

بیـان اعتراض: اگر بین یـک و هزار، بی نهـایت عـدد نیست دلیل نمی شود که بین موضوع و محمول هم بی نهایت حـد وسـط نیست. چرا محل بحث را به عـدد تشبیه می کنیـد؟ محل بحث را به مقـدار تشبیه کنیـد و بگوییـد بین یک مقدارِ معیّن و مقدارِ معین دیگر، بی نهایت مقادیر و حـدودِ مقـداری فاصـله است. در اینجا بگویید همانطور که بین این نقطه ی معین و آن نقطه ی معین بی نهایت حدودِ مقداری است همچنین بین موضوع و محمول هم بی نهایت حد وسط است.

بیان جواب: مصـنف می فرمایـد در مقـدار، آن حـدودِ مقداری معین نشدند و بالقوه موجودند ولی در بحث ما حدود وسـطی، معین شدنـد و بالفعل موجودند همانطور که در عدد بین ۱ و ۱۰۰۰، اعداد معین اند و بالفعل می باشـند پس جا دارد که مورد بحث را به عـدد تشبیه کنیم نه به مقـدار. موضع بحث شبیه مقـدار نیست. در موضع بحث ما، بین موضوع و محمول، بی نهایت منفصـلات می خواهـد موجود شود اما در مقدار بین این نقطه و آن نقطه، بی نهایت منفصـلات نداریم بلکه یک متصل داریم که بالقوه، بی نهایت منفصـلات است. اینکه در مقـدار، بی نهایت داریم ولی بعـد از اینکه تقسـیم را وارد کردیم در جلسه قبل

بیان شد که بین دو مقدار محدود، یک مقدار واحد فاصله است که این مقدار واحد را می توان به بی نهایت، تقسیم کرد. الان مصنف می خواهد بفرماید که لکن در ما نحن فیه اینگونه نیست که بین موضوع و محمول یک حد وسط داشته باشیم که بتوان آن را تقسیم به بی نهایت حد وسط کرد بلکه بین موضوع و محمول بر فرض که حد وسط بی نهایت باشد، بی نهایت حد وسطِ معین شده داریم که همه آنها بالفعل اند. لازمه ی این حرف این است که در وقت حمل، موضوع را بگذاریم و ابتدا حد وسط اولی را حمل کنیم سپس حد وسط دوم را حمل کنیم بعداً حد وسط سوم را حمل کنیم یعنی این حد وسط ها را یکی یکی باید حمل کنیم و چون بی نهایت است آخرین حد وسط بدست نمی آید و به آن نمی رسیم قهراً آن محمولی که باید بعد از تمام شدن همه حد وسط ها حمل کنیم را نمی توان حمل کرد. اگر از طرف محمول شروع کنیم و در قبل آن موضوع قرار بدهیم باید قبل از آن موضوع، موضوع دیگر بیاوریم همه اینها باید یکی یکی آورده شود. نمی توان گفت اینها را بالقوه داریم بلکه باید آنها را بالفعل کرد و آورد. در اینجا هر چقدر موضوع را اضافه کنید چون موضوع ها بی نهایت هستند نمی توان آنها را به آخر رساند بنابراین موضوع اول را نداریم. در اینصورت لازم می آید که یا موضوع یا محمول را نداشته باشیم در حالی که ما هم موضوع را داریم هم محمول را داریم. پس تشبیهی که کردیم صحیح است یعنی ما نحن فیه از قبیل عدد است. اگر بین ۱ و ۱۰۰۰ اعداد محدود واقع شدند بین موضوع و محمول هم حد وسط های محدود واقع اند. نمی توان گفت ما نحن فیه شبیه مقدار است و حد وسط های آن بالقوه اند. در مقدار، آن حدود مقداری که بین ابتدا و انتهاست بی نهایتِ بالقوه اند اما در مورد محل بحث، بین موضوع و محمول، حد وسطِ بی نهایتِ بالقوه نداریم بلکه باید حد وسطِ بی نهایتِ بالفعل داشته باشیم که لازمه اش این است که نتوان به آخری دسترسی پیدا کرد و قضیه به اینصورت می شود که یا دارای موضوع است و محمول ندارد یا محمول دارد ولی موضوع ندارد.

ص: ۲۴۷

این تتمه بحثی است که از جلسه قبل باقی مانده بود.

توضیح عبارت

و الذی نحن فی البحث فیه فان فیه حدین و طرفین

اینکه مصحح کتاب این عبارت را سر خط نوشته نمی دانم که کار خوبی کرده یا نه؟

ترجمه: « در مقدار، وضع به آن صورت است که بیان شد ولی » آنچه که ما در بحث آن هستیم این است که در مورد بحث ما دو حد و به عبارت دیگر دو طرف داریم « که یکی موضوعِ است و یکی محمول است یعنی یکی اولین موضوع است و یکی آخرین محمول است ».

و اذا کان بینهما و سائط تکون معانی تستحق ترتیبا فی انفسها، کانت حاصله لا متوقفه علی قسمه قاسم

« کانت حاصله » جواب « اذا » است.

ترجمه: اگر بین این دو حد، وسائط باشد این وسائط « چه محدود باشند چه غیر محدود باشند » حاصل اند « و بالقوه نیستند بلکه بالفعل حاصل اند ».

« تکون معانی تستحق ترتیبا فی انفسها »: صفت برای « وسائط » است و مصحح کتاب صفت را داخل دو ویرگول گذاشته است. یعنی وسائطی که این صفت دارند که معانی اند و معانی که فی انفسها مستحق ترتیبند. مراد از « فی انفسها » یعنی ترتیب طبیعی بین آنها هست نه اینکه با جعل و تلفظِ ما، ترتیب پیدا کنند. به عبارت دیگر حالت علّی و معلولی دارند. یکی حد وسط برای دیگری یعنی یکی علت برای دیگری می شود.

اگر بین این دو حدی که معین است مثلاـ یکی « ا » و یکی « ب » است، وسائطی باشد به اینصورت که ترتیب طبیعی داشته باشند « اگر ترتیب صناعی داشته باشندما آنها را بیاوریم ترتیب حاصل می شود اما اگر ترتیب طبیعی داشته باشند » خودشان هستند و حاصل می باشند « و لازم نیست ما آنها را بیاوریم » نه اینکه متوقف بر قسمتِ یک قسمت کننده باشند « اما در مقدار اینگونه شد که حدود مقداری، وجودشان و حصولشان متوقف بر قسمت قاسم شد ولی در حد وسط اینگونه نیست چون حد وسط ها به صورت منفصل از هم و مترتب بر هم موجودند بدون اینکه قاسم و قسمت کننده ای باشد که چیزی را تقسیم کند. اگر بی نهایت باشند لازمه اش این است که به آخرشان نرسیم وقتی به آخرشان نرسیدیم اگر موضوعات، متعدد باشند به موضوع اول نخواهیم رسید و اگر محمولات، متعدد باشند به محمول آخر نخواهیم رسید.

ص: ۲۴۸

نکته: مصنف در اینجا نمی خواهد اجتماع در وجود را بیان کند بلکه می خواهد ترتیب را بیان کند و ترتیب، مستزم اجتماع در وجود می شود یعنی هر جا که ترتیب باشد همه ی آن حلقاتِ مرتّبه باید موجود باشند چون ترتیب، اعتبار می شود. اگر یکی از افراد بیرون کشیده شود ترتیب از بین می رود.

فَبَیّنٌ اذن انه لا یمکن ان یکون بین مثل هذین الطرفین وسائط بلا نهایه

می توان « فَبُیِّن » هم خواند.

ترجمه: روشن شد که ممکننیست بین این دو طرف، « که همه وسائطش حاصل اند و بالقوه نیستند » وسائطِ بلا نهایه باشد.

نکته مربوط به جلسه قبل: مصنف در سطر ۹ فرمود « لان المقادیر المتصله لا قسم لها ما لم یقسم البته ». در پاورقی کتاب، حاشیه ای آمده که آن حاشیه صحیح نیست. « لا قسم لها » یعنی مقداری متصله مادامی که قاسمی تقسیمش نکند قسمِ جدا ندارد، قسمِ بالقوه دارد.

در پاورقی نوشته « لا قسم لها الا و یقبل التقسیم » یعنی هر چقدر آن را تقسیم کنید به نهایت نمی رسد و دوباره می توانی آن را تقسیم کنی. یعنی جزء لا یتجزی نداریم هر چقدر که آن را تجزیه کنی باز هم جای تجزیه دارد. مصنف نمی خواهد این مطلب را بیان کند.

صفحه ۲۳۰ سطر ۱۶ قوله « و کذلک »

تا اینجا بحث در قضیه ای بود که موجبه باشد و این قضیه ی موجبه چون دو طرفش معین است نمی توان حد وسطِ بی نهایت را بین این دو طرف قرار داد. تا الان بحث در موجبه بود الان می خواهد در سالبه بحث کند. توجه کنید در موجبه ثابت شد که حد وسطِ بی نهایت نداریم. سپس به بحث سالبه می پردازد و می گوید آیا در سالبه می توان حد وسطِ بی نهایت داشته باشیم یا نه؟ در سالبه حد وسط اینچنین است که برای یک طرف ثابت می شود و طرف دیگر از آن سلب می شود. مثلا به قول مصنف اگر « ج » را به عنوان موضوع داشته باشیم و « ا » را به عنوان محمول داشته باشیم، حد وسط که « ب » است برای « ج » ثابت می شود ولی « ا » برایش ثابت نمی شود. معنای سلب این است « ا » که محمول است از « ج » که موضوع است می خواهیم جدا کنیم ولی به توسط « ب ». بنابراین حد وسطِ سالبه به اینصورت معنا می شود: حد وسط، امری است که برای یکی ثابت است و دیگری از آن مسلوب است.

تا اینجا مصنف حد وسط را در سالبه معنا کرد سپس وارد بحث می شود تا ثابت کند حد وسطِ سالبه هم نمی تواند نامتناهی باشد. توجه کنید بحث ما در واقع در برهان است نه در یک قضیه خالص و واحد. یعنی آیا این برهانی که تحلیل شد و دو قضیه بدست آمد را دوباره می توان آن دو قضیه را تحلیل به دو قضیه ی دیگر کرد که برهان قبلی را تشکیل می داد یا نه؟ به عبارت دیگر بحث ما در برهان بود که نتیجه این برهان گرفته می شود و تحلیل می گردد و دو مقدمه آن بدست می آید. سپس آیا می توان آن دو مقدمه را تحلیل کرد و هر کدام را به دو مقدمه تحلیل کرد که یک قیاسی این مقدمه را نتیجه دهد و قیاس دیگر، آن مقدمه را نتیجه دهد؟ بیان کردیم که این تحلیل را ادامه می دهیم ولی آن را تا بی نهایت نمی بریم. توجه کنید که بحث ما در قیاس بود نه در قضیه. الان مصنف به بحث از قیاس بر می گردد و می گوید قیاسی تشکیل بده که نتیجه اش سالبه باشد. چون ما آن نتیجه سالبه را می خواهیم تحلیل کنیم که آیا یک حد وسط دارد تا یک قیاس تشکیل داده شود و این نتیجه سالبه بدست آمد؟ یا دو حد وسط دارد تا دو قیاس تشکیل داده شود و این نتیجه سالبه بدست آمد؟ یا سه حد وسط دارد تا سه قیاس تشکیل داده شود و این نتیجه سالبه بدست آمد؟ و هکذا. اگر بی نهایت حد وسط دارد باید به نهایت قیاس تشکیل داده شود تا به این نتیجه در سالبه که مطلوب ماست برسیم. این قیاس ها باید پی در پی باشد یعنی یکی بعد از قبلی باشد و آن قبلی، بعد از قبل خودش باشد. بین آنها ترتب علّی و معلولی است چون هر قیاس قبلی، قضیه ای که در قیاس بعدی بکار می رود را نتیجه می دهد. همین قیاس قبلی حالت علیت برای قیاس بعدی دارد و هر قیاس بعدی تقریبا بمنزله معلول برای قیاس قبلی است پس رابطه علی و معلولی است و ترتب دارند. اگر حد وسط متعدد شد قیاس هم متعدد می شود و اگر حد وسط، بی نهایت شد قیاس هم بی نهایت می شود.

ص: ۲۵۰

این حد وسطی که در این نتیجه بکار گرفته می شود در قیاس یکبار آمده است یا دوبار آمده است؟ حد وسط در قیاس، دوبار می آید چون هم در صغری می آید هم در کبری می آید. پس دو حد وسط داریم یعنی یک حد وسط داریم که دوبار تکرار می شود. لذا اگر بخواهیم درنتیجه ی سالبه، کشف کنیم که حد وسطش محدود است باید حد وسط در صغری ها را محدود کنیم و حد وسط در کبری ها را هم محدود کنیم. یعنی تنها در کبری نمی توان حد وسط را محدود کرد. هم در کبری و هم در صغری باید حد وسط را محدود کرد. چون آن قضیه ی سالبه که بدست آمده نتیجه ی یک برهان است. این اگر بین موضوع و محمولش حد وسط داشته باشد این حد وسط در قیاس می آید و دوبار هم می آید چون هم در صغری می آید هم در کبری می آید. در صغری و کبری باید جداگانه ثابت شود که حد وسط، محدود است. ولی حد وسط در صغری، محمول است و لذا باید ثابت کرد که محمول، محدود است و حد وسط در کبری، موضوع است و لذا باید ثابت کرد که موضوع، محدود است تا نتیجه گرفته شود که حد وسط محدود است.

نتیجه، سالبه است دو مقدمه ای که نتیجه ی سالبه می دهند به چه صورت هستند؟ اگر هر دو موجبه باشند قیاس تشکیل می شود ولی نتیجه ی سالبه نمی دهد. پس در چنین موردی که نتیجه ی سالبه رسیدگی می شود دو مقدمه ی موجبه نداریم. اما اگر دو مقدمه، سالبه باشند قیاس تشکیل نمی شود. بنابراین نتیجه ی سالبه منحصراً از قیاس بدست می آید که یک مقدمه اش موجبه و یک مقدمه اش سالبه است. پس در قضیه سالبه حتما باید دو قضیه رسیدگی شود که یکی موجبه و یکی سالبه است. موجبه را ثابت کردیم که حد وسطِ بی نهایت ندارد. پس در این قیاسی که می خواهیم الان نتیجه آن را رسیدگی کنیم موجبه را کنار می گذاریم و به سراغ سالبه می رویم.

اگر قیاس، مطرح است قیاس به صورت شکل اول یا دوم یا سوم می آید « شکل چهارم چون اعتبار ندارد آن را کنار می گذاریم و درباره اش بحث نمی کنیم بر فرض اگر شکل چهارم اعتبار داشته باشد فرقی با شکل اول ندارد آن را جابجا می کنیم و مطلب یکی می شود. لذا مصنف سه بحث ترتیب می دهد. یکبار در شکل اول بحث می کند یکبار در شکل دوم و یکبار در شکل سوم بحث می کند. الان بحث در شکل اول است. در شکل اول می گوییم کدام مقدمه، موجبه است؟ گفته می شود که صغری موجبه است. کبری هم می تواند موجبه باشد ولی در اینصورت نمی توان نتیجه ی سالبه گرفت در حالی که نتیجه، سالبه است. پس صغرای موجبه کنار گذاشته می شود چون بنا شد که موجبات، حد وسطِ بی نهایت نداشته باشند. کبری باقی می ماند ما به جای اینکه به سراغ نتیجه برویم که سالبه می باشد به سراغ خود کبری می رویم و کبری را رسیدگی می کنیم. این کبری اگر بخواهد حد وسط داشته باشد پس یک قیاسی باید این کبری را نتیجه داده باشد. همیشه اینگونه است که اگر یک قضیه دارای حد وسط است پس این قضیه حتما از یک قیاسی گرفته شده است. آن قیاسی که می خواهد این کبرای سالبه را نتیجه بدهد خودش مشتمل بر دو قضیه « یکی صغرای موجبه و یکی کبرای سالبه » است در اینجا باز موجبه را کنار می گذاریم و سالبه را رسیدگی می کنیم. این سالبه اگر حد وسط داشته باشد باید از یک قیاس دیگر گرفته شده باشد و همینطور ادامه داده می شود.

ص: ۲۵۲

توجه کنیـد در این تحلیل هایی که می شود به تعـداد موجبه ها، سالبه پیـدا می شود یا به تعداد سالبه ها، موجبه داریم چون هر سالبه را که می خواهیـد بـدست بیاوریـد نیاز به یک موجبه و یک سالبه است پس به تعداد سالبه ها، موجبه درست می شود و به تعداد موجبه ها، سالبه درست می شود. در موجبه گفته شد که حد وسطِ بی نهایت نداریم. سالبه هم تعداد حدِ وسطش مثل موجبه است اگر در موجبه، حد وسطِ بی نهایت نداریم در سالبه هم حد وسطِ بی نهایت نداریم.

این تمام بیان مصنف در سالبه بود آن وقتی که بخواهیم از شکل اول این سالبه را بدست بیاوریم.

توضیح عبارت

و کذلک الامر فی السلب

ترجمه: امر « یعنی امرِ حـد وسـط » در سـالبه هم اینچنین است « یعنی بایـد متناهی باشـد یعنی مثل موجبه است همانطور که در موجبه، حد وسط ها متناهی اند در سلب هم امر یعنی حد وسط، باید متناهی باشد ».

اذا قلنا: لا شیء من ج ا و کان بینهما واسطه اعنی شیئا مثل ب یوجد لِ ج و لا یوجد له ا

اگر توانستیم « لا شیء من ج ا » را تشکیل بدهیم باید حد وسط اگر هست متناهی باشد اما اگر قضیه « لا شیء من ج ا » بدیهی باشد حد وسط ندارد تا درباره تناهی و عدم تناهی آن بحث شود لذا مصـنف فرمود « کان بینهما واسطه » یعنی بدیهی نباشد و حد وسط داشته باشد.

« اعنی شیئا ... »: مصنف مراد از واسطه در سالبه را معنی می کند. مصنف در موجبه، واسطه را معنا نکرد چون روشن بود. زیرا در موجبه، محمول حمل بر واسـطه می شـد و واسـطه حمل بر موضوع می شد اما در سالبه ممکن است مقداری مبهم باشد لذا آن را معنا می کند و می گوید « اعنی شـیئا مثل ب » یعنی واسطه را قصد می کنم که شیئی مثل « ب » باشد که برای « ج » که موضوع است یافت می شود یعنی حمل می گردد و « ا » بر آن حمل نمی شود بلکه از آن سلب می شود.

ص: ۲۵۳

فلیس یمکن ان تکون دائما بواسطهٍ بَعد واسطهٍ فی المقدمتین جمیعا الکبری السالبه و الصغری الموجبه

ضمیر « ان تکون » به « سالبه » بر می گردد.

از این عبارت، ورود در بحث است. مصنف بعد از اینکه حد وسط در سالبه را تفسیر کرد وارد بحث در سالبه می شود تا ببیند که حد وسطِ آن می تواند نامتناهی باشد یا آن هم مثل موجبه باید حد وسطش متناهی باشد؟

« فی المقدمتین »: سالبه از دو مقدمه، نتیجه گرفته می شود. اگر واسطه نداشته باشد و بدیهی باشد نتیجه نخواهد بود بلکه مقدمه است. اگر واسطه داشته باشد نتیجه خواهد بود و اگر نتیجه بود از دو مقدمه گرفته شده یعنی از قیاس گرفته شده و قیاس دارای دو مقدمه است پس این سالبه باید از دو مقدمه گرفته شده باشد. مصنف می فرماید نمی شود که این قضیه سالبه از واسطه ای گرفته شود و آن واسطه از واسطه دیگری گرفته شود همینطور دائما این واسطه ها از هم گرفته شوند.

توجه کنید که حرف سلب وارد بر « مقدمتین » شده معنایش این نیست که در هر دو مقدمه، واسطه ی بی نهایت نداریم تا مفهومش این باشد که در یکی داریم. چون حرف سلب بر هر دو وارد شده معنایش این است که در هیچکدام از دو مقدمه، واسطه های بی نهایت نداریم.

اما الموجبه فقد فرغنا عنه

اما اینکه موجبه، دارای حد وسطِ بی نهایت نیست پس به تحقیق آن را ثابت کردیم.

و اما السالبه فلأن بیان ذلک یکون من احد الاشکال الثلاثه

اما سالبه، پس بیان آن « یعنی بیان تناهی حد وسط یا بیان عدم جوازِ بی نهایت بودن حد وسط » به یکی از سه شکل است « یعنی به شکل اول یا دوم یا سوم است ».

ص: ۲۵۴

اما علی سبیل الشکل الاول کما مثلنا له

مصنف وارد شکل اول می باشد تا ثابت کند که هیچکدام از دو مقدمه نمی توانند حد وسط داشته باشند.

ترجمه: اما بر سبیل شکل اول چنانچه مثال زدیم برای شکل اول.

« کما مثلنا له »: در دو جا مثال زده شد که یکی در سه خط قبل یعنی « اعنی شیئا مثل ب یوجد ل ج و لا یوجد له ا » بود که خود این اشاره به شکل اول دارد چون در شکل اول « در سالبه ی آن » است که حد وسط برای اصغر ثابت می شود و اکبر برای حد وسط ثابت نمی شود یعنی در شکل اول است که حد وسط می آید و محمول در صغری و موضوع در کبری قرار می گیرد. دومی در « الکبری السالبه و الصغری الموجبه » است. در شکل اول شرط می شود که صغری باید موجبه باشد و کبری باید کلیه باشد. البته این عبارت خیلی دلالتش بر شکل اول تام نیست چون شکل دوم هم می تواند اینگونه باشد زیرا در شکل دوم، اختلاف مقدمتین در کیف را لازم داریم یعنی یکی سالبه و یکی موجبه است. هم کبری می تواند موجبه و صغری، سالبه باشد هم بر عکس می تواند باشد.

فیجب علی کل حال ان کانت الوسائط التی للکبریات السالبه تذهب الی غیر النهایه ـ ان تحصل موجبات بغیر نهایه

« ان تحصل » فاعل « یجب » است.

بعد از لفظ « کل حال » باید خط تیره گذاشته شود. خط تیره دوم هم گذاشته شده است.

ص: ۲۵۵

با این شرط که وسائطی که برای کبریات سالبه هستند تا بی نهایت بروند، باید موجباتِ بغیر نهایه هم داشته باشیم چون سالبه اگر حد وسط دارد از قیاس گرفته شده است و آن قیاس مشتمل بر یک موجبه و یک سالبه است. مشتمل بر دو موجبه نمی تواند باشد چون دو موجبه نمی توانند نتیجه ی سالبه بدهند. مشتمل بر دو سالبه نمی تواند باشد از دو سالبه قیاس تشکیل نمی شود.

ترجمه: واجب است اگر وسائط کبری، بی نهایت است، که مقدمات موجبه و سالبه ی بی نهایت داشته باشیم.

لکل سالبه موجبه و سالبه ینتجانها معا

ترجمه: هر کدام از سالبه ها که دارای حد وسط هستند یک موجبه و یک سالبه است « دو موجبه و دو سالبه نمی توان داشت » که این دو با هم ترکیب می شوند و آن سالبه را با همدیگر نتیجه بدهند.

« علی کل حال »: یعنی به هر نحوی که قیاسِ شکل اول را قرار دهید. صغری می خواهد جزئیه باشد یا کلیه باشد. می خواهد مقدم ذکر شود یا موخر ذکر شود. اینها مهم نیست. آنچه مهم می باشد این است که اگر کبری، بی نهایت واسطه دارد. می توان اینگونه معنا کرد: یعنی با قطع نظر از اینکه حد وسطِ صغری، بی نهایت است یا نه؟ حد وسطِ کبری اگر بی نهایت شد مشکلی که گفته می شود، پیش می آید.

ثم للموجبه موجبات

هر سالبه ای یک قیاس دارد که در آن قیاس، یک موجبه و یک سالبه است. پس هر سالبه ای یک موجبه و یک سالبه دارد و چون سالبه ها می خواهند بی نهایت بشوند قهراً موجبه ها هم بی نهایت می شوند.

ص: ۲۵۶

ترجمه: سپس برای موجبه، موجبات خواهد بود « اگر سالبه ها بی نهایت باشند لازم می آید که این موجبه ها هم بی نهایت باشند » در حالی که روشن شد در موجبات که متناهی اند « پس در سوالب نتیجه گرفته می شود که باید متناهی باشند ».

فاذا کانت الحدود الموجبه للصغری السافله لا یمکن ان تذهب الی غیر نهایه بین حدین فَبَیِّنٌ ان الذی لا یزید علیها فی العدد من حدود الکبریات العالیه السالبه متناهیه

این عبارت نتیجه گیری از بحث است و می فرماید اگر حدودِ موجبه متناهی اند حدودِ سالبه هم متناهی خواهند ماند چون تعداد موجبه با سالبه یکسان است. اگر در موجبه ها تناهی داشتید باید در سالبه ها هم تناهی داشته باشید.

مصنف در ابتدا می فرماید « لا یمکن ان تذهب الی غیر غایه » یعنی حد وسط در موجبات نمی تواند بی نهایت باشد بلکه باید متناهی باشد. در ادامه می فرماید در کُبریات باید متناهی باشد. اگر در صغرای موجبه، متناهی اند در کبرای سالبه هم باید متناهی باشند چون عدد آن به وِزان هم است. در آنجا عددش متناهی و لذا اینجا هم باید متناهی باشد.

نکته: مصنف تعبیر به « العالیه » و « السافله » می کند. این نیاز به توضیح دارد که در جلسه بعد توضیح داده می شود. اما اجمال مطلب این است که در صغری، حد وسط برای موضوع یعنی اصغر درست می شود. حد وسط برای اصغر است. در اینصورت باید برای اصغر، اصغرِ دیگر درست کرد یعنی برای موضوع، موضوعِ دیگر درست کرد. اما در کبری، حد وسط موضوع است و اکبر، محمول است. اگر بخواهید ادامه بدهید بر روی این حد وسط باید محمول جدید آورد که آن محمولِ جدید، حد وسط در آن قیاس بشود.

ص: ۲۵۷

خلاصه: بیان شد که ممکن نیست در قضیه ای حد وسطِ بی نهایت بین موضوع و محمول فاصله باشد زیرا اگر چنین باشد که بین موضوع و محمولِ قضیه ای، حد وسطِ بی نهایت داشته باشیم لازم می آید که اگر از موضوع شروع کنیم به محمول نرسیم و اگر از محمول شروع کنیم به موضوع نرسیم. سپس مطلب را به عدد تشبیه کرد و فرمود نمی توان گفت بین یک و هزار، بی نهایت عدد هست پس نمی توان گفت بین موضوع و محمول هم بی نهایت حد وسط است معترضی اعتراف کرد.

بیان اعتراض: اگر بین یک و هزار، بی نهایت عدد نیست دلیل نمی شود که بین موضوع و محمول هم بی نهایت حد وسط نیست. چرا محل بحث را به عدد تشبیه می کنید؟ محل بحث را به مقدار تشبیه کنید و بگویید بین یک مقدارِ معیّن و مقدارِ معین دیگر، بی نهایت مقادیر و حدودِ مقداری فاصله است. در اینجا بگویید همانطور که بین این نقطه ی معین و آن نقطه ی معین بی نهایت حدودِ مقداری است همچنین بین موضوع و محمول هم بی نهایت حد وسط است.

بیان جواب: مصنف می فرماید در مقدار، آن حدودِ مقداری معین نشدند و بالقوه موجودند ولی در بحث ما حدود وسطی، معین شدند و بالفعل موجودند همانطور که در عدد بین ۱ و ۱۰۰۰، اعداد معین اند و بالفعل می باشند پس جا دارد که مورد بحث را به عدد تشبیه کنیم نه به مقدار.

تا اینجا بحث در قضیه ای بود که موجبه باشد و این قضیه ی موجبه چون دو طرفش معین است نمی توان حد وسطِ بی نهایت را بین این دو طرف قرار داد. تا الان بحث در موجبه بود الان می خواهد در سالبه بحث کند. سپس به بحث سالبه می پردازد و می گوید آیا در سالبه می توان حد وسطِ بی نهایت داشته باشیم یا نه؟ در سالبه حد وسط اینچنین است که برای یک طرف ثابت می شود و طرف دیگر از آن سلب می شود. مثلا به قول مصنف اگر « ج » را به عنوان موضوع داشته باشیم و « ا » را به عنوان محمول داشته باشیم، حد وسط که « ب » است برای « ج » ثابت می شود ولی « ا » برایش ثابت نمی شود. معنای سلب این است « ا » که محمول است از « ج » که موضوع است می خواهیم جدا کنیم ولی به توسط « ب ». بنابراین حد وسطِ سالبه به اینصورت معنا می شود: حد وسط، امری است که برای یکی ثابت است و دیگری از آن مسلوب است.

ص: ۲۵۸

تا اینجا مصنف حد وسط را در سالبه معنا کرد سپس وارد بحث می شود تا ثابت کند حد وسطِ سالبه هم نمی تواند نامتناهی باشد. یعنی آیا این برهانی که تحلیل شد و دو قضیه بدست آمد را دوباره می توان آن دو قضیه را تحلیل به دو قضیه ی دیگر کرد که برهان قبلی را تشکیل می داد یا نه؟ سپس آیا می توان آن دو مقدمه را تحلیل کرد و هر کدام را به دو مقدمه تحلیل کرد که یک قیاسی این مقدمه را نتیجه دهد و قیاس دیگر، آن مقدمه را نتیجه دهد؟ بیان کردیم که این تحلیل را ادامه می دهیم ولی آن را تا بی نهایت نمی بریم. پس رابطه علی و معلولی است و ترتب دارند. اگر حد وسط متعدد شد قیاس هم متعدد می شود و اگر حد وسط، بی نهایت شد قیاس هم بی نهایت می شود.

نتیجه، سالبه است دو مقدمه ای که نتیجه ی سالبه می دهند به چه صورت هستند؟ اگر هر دو موجبه باشند قیاس تشکیل می شود ولی نتیجه ی سالبه نمی دهد. اما اگر دو مقدمه، سالبه باشند قیاس تشکیل نمی شود. بنابراین نتیجه ی سالبه منحصراً از قیاس بدست می آید که یک مقدمه اش موجبه و یک مقدمه اش سالبه است. پس در قضیه سالبه حتما باید دو قضیه رسیدگی شود که یکی موجبه و یکی سالبه است. موجبه را ثابت کردیم که حد وسطِ بی نهایت ندارد. پس در این قیاسی که می خواهیم الان نتیجه آن را رسیدگی کنیم موجبه را کنار می گذاریم و به سراغ سالبه می رویم.

ص: ۲۵۹

اگر قیاس، مطرح است قیاس به صورت شکل اول یا دوم یا سوم می آید. الان بحث در شکل اول است. در شکل اول می گوییم کدام مقدمه، موجبه است؟ گفته می شود که صغری موجبه است. کبری هم می تواند موجبه باشد ولی در اینصورت نمی توان نتیجه ی سالبه گرفت در حالی که نتیجه، سالبه است. پس صغرای موجبه کنار گذاشته می شود چون بنا شد که موجبات، حد وسطِ بی نهایت نداشته باشند. کبری باقی می ماند ما به جای اینکه به سراغ نتیجه برویم که سالبه می باشد به سراغ خود کبری می رویم و کبری را رسیدگی می کنیم. این کبری اگر بخواهد حد وسط داشته باشد پس یک قیاسی باید این کبری را نتیجه داده باشد. این کبرای سالبه خودش مشتمل بر دو قضیه « یکی صغرای موجبه و یکی کبرای سالبه » است در اینجا باز موجبه را کنار می گذاریم و سالبه را رسیدگی می کنیم. این سالبه اگر حد وسط داشته باشد باید از یک قیاس دیگر گرفته شده باشد و همینطور ادامه داده می شود.

بیان بی نهایت نبودن حد وسط در قیاس سالبه/ بیان این مطلب که چیزی که می تواند حد وسط بین موضوع و محمول باشد تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کند/ آیا اجرا قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند؟/ بحث از تناهی اجزا قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان بی نهایت نبودن حد وسط در قیاس سالبه/ بیان این مطلب که چیزی که می تواند حد وسط بین موضوع و محمول باشد تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کند/ آیا اجرا قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » متناهی اند یا نامتناهی اند؟/ بحث از تناهی اجزا قیاس/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا.

ص: ۲۶۰

فاذا كانت الحدود الموجبه للصغرى السافله لا يمكن ان تذهب الى غير نهايه بين حدين، فبين ان الذى لا يزيد عليها فى العدد من حدود الكبرياى العاليه السالبه _ متناهيه (۱) (۲)

بحث در این بود که حدود وسطی همان طور که در موجبات باید متناهی باشند در سوالب هم باید متناهی باشند. بیان شد که این مدعا در سه شکلِ اول و دوم و سوم، اثبات می شود. ابتدا مصنف شروع به اثبات این مدعا کرد در فرضی که سالبه مربوط به شکل اول باشد. بیان شد که این سالبه اگر حد وسط دارد پس نتیجه ی قیاس است و فرض کردیم که قیاس، شکل اول باشد. در اینصورت سالبه استخراج می شد از قیاسی که صغرایش، موجبه و کبرایش، سالبه است سپس اینگونه بیان شد که به تعداد حد وسطهایی که در موجبات داریم به همان تعداد، حد وسط در سوالب داریم چون هر قیاسی از دو مقدمه تشکیل می شود که بنابر آنچه فرض کردیم، یک مقدمه، موجبه است و یک مقدمه، سالبه است. حد وسط تکرار می شود یعنی یکبار در موجبه می آید و یکبار در سالبه می آید. بنابراین اگر ۱۰ قیاسِ پی در پی داشته باشیم. ۱۰ تا حد وسط در موجبه داریم و همان ۱۰ تا حد وسط در سوالب تکرار می شود. حال اگر در موجبات، حد وسط متناهی است و ثابت شد که باید متناهی باشد در سوالب هم که عدد حد وسط بیشتر از عدد حد وسط در سوالب نیست باز باید حد وسط، متناهی باشد این تتمه ی بحث در عبارت مصنف است که بیان شد.

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۳۱، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۳۱، س۳، ط ذوی القربی.

مصنف در صغری تعبیر به حدود سافله می کند و در کبری تعبیر به حدود عالیه می کند. این دو اصطلاح باید توضیح داده شود.

در صغری، آنچه که موضوع قرار می گیرد اصغر است و اوسط، محمول است حال اگر بخواهیم حد وسط دوم را بیاوریم باید آن را کجا قرار دهیم؟ حد وسط دوم را نمی توان موضوعِ اصغر و محمولِ اوسط قرار داد باید وسط این دو قرار بگیرد یعنی بین حد وسط اول و اصغر قرار می گیرد. یعنی موضوع برای اوسطِ اول می شود در اینصورت حد وسط اول، بالا است و این حد وسط دوم که موضوع است پایین می باشد. دوباره حد وسط دوم را محمول کردیم می خواهیم حد وسط سوم تولید کنیم. حد وسط سوم را بین اصغر و حد وسط دوم قرار می دهیم. در اینصورت حد وسط دوم، موضوعی پیدا می کند که همان حد وسط سوم است همینطور هر چه ادامه بدهید می بینید از حد وسط اول، پایین می آید چون موضوع برای حد وسط اول پیدا می کند. بنابراین در صغری از حد وسط اول به سمت سفل می آید و حد وسط دوم را می آورید و به سمتِ سفل تر می آیید و حد وسط سوم را می آورید و هکذا. پس حدود وسطی، سافله می شوند.

ممکن است کسی اینطور بگوید که ما اینگونه نمی گوییم بلکه به اینصورت می گوییم: حد وسطِ اول و اصغر را داریم یک حد وسط دوم بین این دو قرار می دهیم یعنی بر اصغر حمل می کنیم چرا حد وسط دوم را به این عنوان که موضوعِ حد وسط اول است انتخاب کردید؟ در اینصورت حد وسطِ سوم، محمولِ بر این محمول می شود و حدود وسطی، صعود می کنند و عالی می شوند نه اینکه تنزل کنند. اگر این اشکال شود جوابش این است که ما می خواهیم حد وسط ها را تکرار کنیم ما نمی خواهیم اصغر را تکرار کنیم. به عبارت دیگر ما نمی خواهیم چیزی را که جانشین اصغر است تکرار کنیم. محمول، جانشین موضوع است و با موضوع، متحد است. شما اگر بخواهید محمولی برای اصغر بیاورید یعنی می خواهید متحدی برای اصغر بیاورید. ما به متحدِ اصغر کار نداریم ما به متحدِ با حد وسط کار داریم. یعنی حد وسط را داریم و می خواهیم حد وسط دیگر بیاوریم باید حد وسط دوم را با حد وسط اول متحد کرد و راه متحد کردن این است که حد وسط دوم را موضوع برای حد وسط اول قرار دهیم و حد وسط سوم را موضوع برای حد وسط هم قرار دهیم و هکذا. در اینصورت لازم می آید که حد وسطها سافل بشوند نه عالی.

ص: ۲۶۲

تا اینجا درباره صغری بحث شد حال به سراغ کبری می رود و بیان می کند در کبری بر عکس است یعنی حد وسط ها، عالی می شوند. کبراىِ شكل اول را ملاحظه كنید كه به اینصورت است كه موضوعِ آن، حد وسط است و محمولش، اكبر است. حد وسطِ دوم را نمی توان قبل از حد وسط اول آورد. نمی توان بعد از اکبر آورد باید وسطِ این دو آورد. وقتی وسط این دو گذاشته شد این حد وسط دوم با اکبر سنجیده نمی شود بلکه با حد وسط اول سنجیده می شود. نسبت به حد وسط اول، محمول می شود. حد وسط دوم که بین حد وسط اول و اکبر می آید نسبت به حد وسط اول، محمول می شود. حد وسط سوم بین حد وسط دوم و اکبر می آید که این هم نسبت به حد وسط دوم، محمول می شود. همانطور که ملاحظه می کنید حد وسط اول، موضوع قرار داده می شود حد وسط بعدی، محمول قرار داده می شود و حد وسط سوم، محمولِ بر محمول قرار داده می شود یعنی از پایین به سمت بالا می رود. بنابراین حدود وسطی در کبری، عالیه می شود.

عبارت مصنف این است: اگر در صغرایی که موجبه است حدود وسطای سافله نتوانست تا بی نهایت برود و متناهی شد چنانچه ما قبلا اثبات کردیم پس در حدود وسطای کبری که حدود وسطی در سالبه اند و عالیه اند چون تعداد شان اضافه بر تعداد حدود وسطای در صغری نسبت اینها هم نمی توانند به سمت بی نهایت بروند و باید متناهی باشند.

ص: ۲۶۳

با این بیان ثابت شد سالبه ای که در شکل اول، نتیجه گرفته شده حدودِ وسطایی بی نهایت ندارد.

توضیح عبارت

فاذا کانت الحدود الموجبه للصغری السافله لا یمکن ان تذهب الی غیرنهایه بین حدین

« السافله » قید برای « صغری » نیست بلکه برای « الحدود » است.

ترجمه: حدودِ موجبه که این حدود برای صغری و سافله هستند ممکن نیست که این حدود وسطی به سمت غیر نهایت بروند به خاطر موجبه بودن صغری، بین دو حد اصغر و حد وسط اول.

« حدین »: مراد حدینِ نتیجه نیست که مراد اصغر و اکبر است بلکه مراد حدینِ صغری است که اصغر و حد وسط اول می باشد. بین این دو حد نمی توان بی نهایت حد وسط آورد چون صغری موجبه است و قبلا ثابت شد که در موجبه، حد وسطِ بی نهایت وجود ندارد.

فَبَیِّنٌ ان الذی لا یزید علیها فی العدد من حدود الکبریات العالیه السالبه متناهیه

« فبیّن » جواب برای « اذا » است. « متناهیه » خبر« انّ » است.

ضمیر « علیها » به « حدود موجبه » بر می گردد.

« فی العدد »: یعنی حدودِ وسطای کبری، زیاد بر حدود وسطای صغری ندارد.

ترجمه: روشن است که حدود کبریاتی که در عدد اضافه بر حدود صغریات نیستند متناهی اند همانطور که در صغری، حدود وسطی متناهی اند در « کبری، أعدادِ حد وسطی وقتی بیشتر از صغری نیست حتما باید متناهی باشد چون آن متناهی است پس این هم باید متناهی باشد زیرا تساوی در عدد دارند اگر تساوی در عدد نداشتند ممکن بود گفته شود یکی متناهی است و یکی نامتناهی است ».

ص: ۲۶۴

« العالیه » قید حدود و « السالبه » قید « الکبریات » است.

سوال: از کجا ثابت می کنیم که حدودِ موجبات با حدودِ سوالب تساوی دارند تا بتوان از تناهی یکی تناهی دیگر استفاده شود؟

جواب: سالبه ای به ما داده شده و به ما گفتند این، واسطه داشته یعنی بدیهی نبوده و حد وسط داشته است. اگر حد وسط داشته باشد حتما نتیجه ی یک قیاسی است و الا قضایایی که بدیهی اند و حد وسط ندارند احتیاج به قیاس ندارند. پس قضایای نظری هستند که حد وسط دارند و نتیجه گرفته شده از قیاس اند. حال به شما یک قضیه سالبه داده شده و گفته شده که حد وسط دارد تعدادِ حد وسط آن را پیدا کنید در اینجا چه کاری می کنید؟ ابتدا اولین قیاسی که این نتیجه را به ما داده، بدست می آوریم آن اولین قیاس به صورت شکل اول است یعنی صغرایش موجبه است و کبرایش، سالبه است. دوباره به شما گفته می شود که این صغری و کبری هم مثل نتیجه دارای حد وسط هست چون اگر حد وسط بخواهد تکرار شود به اینصورت تکرار می شود که نتیجه رها می شود و به سراغ مقدمتین می رویم. مقدمتین را که نگاه می کنیم می بینیم هر دو نظری اند و حد وسط دارند. پس این مقدمه باید از یک قیاس بدست آمده باشد آن مقدمه دیگر هم باید از یک مقدمه دیگر بدست آمده باشد. در اینجا دو قیاس و ۴ مقدمه تشکیل می شود. از این ۴ مقدمه، دو تا سالبه و دو تا موجبه است دوباره این ۴ مقدمه اگر حد وسط داشته باشند نتیجه ی قیاس می شوند و در اینصورت ۴ قیاس و ۸ مقدمه درست می شود. و هکذا همینطور که ادامه می دهید می بینید تعداد صغریات با کبریات مساوی اند. صغری ها موجبه اند و کبری ها سالبه اند پس سوالب و موجبات مساوی اند در اینصورت حد وسط، تکرار می شود. همان مقدار حد وسط هایی که در صغری های موجبه داریم در کبری های سالبه داریم.

ص: ۲۶۵

و کذلک هذا اذا کان الشکل شکلا ثانیا

مصنف سپس وارد شکل ثانی می شود و می فرماید آیا در شکل ثانی هم می توان حد وسطِ سوالب را متناهی کرد؟ می فرماید بیان مساله در اینجا مثل همان بیانی است که در شکل اول گفته شد. در اینجا گفته می شود شکل ثانی هم احتیاج به یک مقدمه موجبه و یک مقدمه سالبه دارد و لو متعین نیست که مقدمه موجبه اش، صغری باشد. اما در شکل اول مقدمه ی موجبه حتما باید صغری باشد « یعنی نمی توان در صغری سالبه را آورد. توجه کنید که در شکل اول بحث در جایی است که یک مقدمه، موجبه و یکی سالبه است و الا اگر هر دو مقدمه موجبه باشد روشن است که صغری و کبری هر دو موجبه است » در شکل ثانی اختلاف مقدمتین شرط می شود یعنی یکی باید موجبه باشد و یکی سالبه باشد ولی شرط نمی شود که حتما موجبه، صغری باشد می توان موجبه، صغری باشد و مساله، کبری باشد. درست است که موجبه در شکل ثانی، معین نمی شود که صغری باشد یا کبری باشد ولی ما در شکل ثانی به موجبه احتیاج داریم یعنی باید یک موجبه و یکی سالبه باشد تا شرط انتاج فراهم شود. پس اگر این نتیجه ای که به ما دادند و به صورت قضیه سالبه است بخواهد از قیاس شکل ثانی نتیجه گرفته شود باز هم از یک مقدمه موجبه و یک مقدمه سالبه، نتیجه گرفته می شود باز اگر برای آن مقدمه ها بخواهید حد وسط درست کنید و به قیاس های قبلی منحل کنید می بینید قیاس های قبلی دارای موجبه و سالبه هستند پس به تعداد موجبه ها، سالبه خواهید داشت و به تعدادِ حد وسطِ موجبه، حد وسط سالبه خواهید داشت. اگر حد وسط موجبه، متناهی شود حد وسط سالبه هم قهراً متناهی خواهد شد.

ص: ۲۶۶

پس توجه کردید که بیان در شکل ثانی عیناً بیان در شکل اول است ولی فرق این است که در شکل اول، موجبه متعین می شد که صغری باشد ولی در شکل ثانی، تعیّن لازم نیست می توان صغری و می تواند کبری باشد.

ترجمه: و اینچنین است این وضع « یعنی وضعِ حد وسط سوالب، هم به لحاظ تناهی که نتیجه ی استدلال است هم به لحاظ استدلال که این نتیجه را می دهد » اگر شکلِ، شکل ثانی باشد.

و ذلك لان الموجبه و ای لم یجب فیه ان تکون الصغری بعینها فلا بد من ان یکون فی کل قیاس مقدمه موجبه

ترجمه: و آن « که حد وسط در شکل ثانی، هم متناهی است هم اثبات تناهی به آن صورتی است که گفته شد » به این جهت است که موجبه ولو در شکل ثانی واجب نیست که عیناً صغری باشد و لکن در هر قیاس و شکل ثانی باید مقدمه موجبه داشته باشیم « اگر مقدمه ی موجبه داشتیم موجبات با سوالب، تعدادشان یکی می شود قهراً حدود وسطی در سالبه به اندازه حدود وسطی در موجبه می شود ».

و اما الشکل الثالث منها فان الموجب فیها متعین علی کل حال

اما شکل ثالث از این اشکال ثلاثه، همان حرفی است که در شکل اول با اثباتش گفته شد. مصنف به اینصورت بیان نمی کند بلکه می گوید همان که در شکل دوم گفته شد در شکل ثالث هم می آید ولی یک اضافه ای در شکل سوم داریم و آن اینکه موجبه، متعین است که حتما باید صغری باشد. پس در شکل دوم با اینکه موجبه، تعیین نمی شد نتیجه ی مطلوب گرفته شد اما در شکل سوم موجبه، تعیین می شود.

ص: ۲۶۷

« علی کل حال »: در شکل سوم توجه دارید که دو شرط برای انتاج آن هست یکی موجبه بودن صغری است و یکی کلیه بودن احدی المقدمتین است. لفظ « علی کل حال » به معنای این است که چه صغری که موجبه است کلیه باشد و جزئیت برای کبری باشد. چه صغری جزئیه باشد و کلیت برای کبری باشد. یعنی به کلّی بودن و جزئی بودن صغری کاری نداریم. علی کل حالٍ، صغری باید موجبه باشد. و در موجبه، حد وسط محدود و تناهی است در سالبه هم حد وسط قهراً محدود و متناهی است.

ترجمه: اما شکل ثالث از این سه شکل، موجَب در آن متعین است « یعنی نه تنها موجَب داریم بلکه می دانیم که کدام قضیه، موجب است یعنی مثل شکل اول است نه شکل ثانی » در هر حال « یعنی موجب چه جزئیه باشد چه کلیه باشد معیّن است که باید صغری باشد ».

و قیل

بحث بعدی درباره حدود وسطی است ولی حدود وسطایی که بخواهیم ذاتی اصغر یا ذاتی اکبر باشد « مراد ذاتی باب ایساغوجی است » ما تا الان که بحث می کردیم محمول را که حد وسط بود با اصغر ملاحظه کردیم و بین آنها یک حد وسط قائل شدیم. موضوع را که حد وسط بود با اکبر ملاحظه کردیم و بین آنها یک حد وسط متناهی قائل شدیم. در هیچکدام شرط نشد که ذاتی باشند ا لان مصنف می خواهد اینگونه بحث کند و بحث را در نتیجه می برد. در نتیجه یک موضوع و یک محمول داریم که محمول، اکبر است و موضوع، اصغر است. آن محمول را ذاتی موضوع می گیریم تا در اینجا می خواهیم بحث کنیم و ثابت کنیم حد وسط متناهی است. ادامه بحث در جلسه بعد بیان می شود.

ص: ۲۶۸

خلاصه: بحث در این بود که حدود وسطی همان طور که در موجبات باید متناهی باشند در سوالب هم باید متناهی باشند. بیان شد که این مدعا در سه شکلِ اول و دوم و سوم، اثبات می شود. ابتدا مصنف شروع به اثبات این مدعا کرد در فرضی که سالبه مربوط به شکل اول باشد. بیان شد که این سالبه اگر حد وسط دارد پس نتیجه ی قیاس است و فرض کردیم که قیاس، شکل اول باشد. در اینصورت سالبه استخراج می شد از قیاسی که صغرایش، موجبه و کبرایش، سالبه است سپس اینگونه بیان شد که به تعداد حد وسطهایی که در موجبات داریم به همان تعداد، حد وسط در سوالب داریم. حال اگر در موجبات، حد وسط متناهی است و ثابت شد که باید متناهی باشد در سوالب هم که عدد حد وسط بیشتر از عدد حد وسط در سوالب نیست باز باید حد وسط، متناهی باشد. مصنف سپس وارد شکل ثانی می شود و می فرماید آیا در شکل ثانی هم می توان حد وسطِ سوالب را متناهی کرد؟ می فرماید بیان مساله در اینجا مثل همان بیانی است که در شکل اول گفته شد. یعنی اگر این نتیجه ای که به ما دادند و به صورت قضیه سالبه است بخواهد از قیاس شکل ثانی نتیجه گرفته شود باز هم از یک مقدمه موجبه و یک مقدمه سالبه، نتیجه گرفته می شود باز اگر برای آن مقدمه ها بخواهید حد وسط درست کنید و به قیاس های قبلی منحل کنید می بینید قیاس های قبلی دارای موجبه و سالبه هستند پس به تعداد موجبه ها، سالبه خواهید داشت و به تعدادِ حد وسطِ موجبه، حد وسط سالبه خواهید داشت. اگر حد وسط موجبه، متناهی شود حد وسط سالبه هم قهراً متناهی خواهد شد.

ص: ۲۶۹

۱ ـ اگر در نتیجه، محمول برای موضوع، ذاتی باشد آیا حد وسط، متناهی است؟/ بیان این مطلب که چیزی که می تواند حد وسط بین موضوع و محمول باشـد تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کند/ آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » متناهی انـد یا نامتناهی انـد؟/ بحث از تناهی اجزاء قیاس ۲ ـ در بعضـی حمل ها، موضوع و محمول علی وجه اسـتحقاق نیستند/ فصل ۶ / مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۸/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ ـ اگر در نتیجه، محمول برای موضوع، ذاتی باشد آیا حد وسط، متناهی است؟/ بیان این مطلب که چیزی که می توانـد حـد وسط بین موضوع و محمول باشـد تا بی نهایت ادامه پیـدا نمی کند/ آیا اجزاء قیاس « یعنی موضوع و محمول و حد وسط » متناهی انـد یا نامتناهی اند؟/ بحث از تناهی اجزاء قیاس ۲ ـ در بعضـی حمل ها، موضوع و محمول علی وجه استحقاق نیستند/ فصل ۶ / مقاله ۳/ برهان شفا.

و قیل ایضا ان المحمولات الداخله فی ماهیه الشیء متناهیه لان هذه داخله فی تحدید الاشیاء (۱) (۲)

بحث در این بـود که محمولاتِ قضـیه و موضوعـات قضـیه و حـد وسطِ قضـیه هر سه متنـاهی انـد. نمی تـوان بر یـک قضـیه، محمولاتِ نامتناهی یا موضوعاتِ نامتناهی یا حدود وسطی نامتناهی آورد. الان مصنف می فرماید محمولات بر دو قسم اند:

۱ ـ محمولاتی که ذاتی موضوعاتند.

ص: ۲۷۰

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۳۲، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۲۳۱، س۸، ط ذوی القربی.

۲ ـ محمولاتی که ذاتی موضوعات نیستند.

مصـنف به طور مطلق، محمولات را متناهی کرد به بیان که گذشت. اما یک نوع از محمولات را به بیان دیگر می توان متناهی کرد و آن محمولاتی است که ذاتیِ موضوعاتند.

بیان مطلب: ذاتی شـیء در حـد شـیء اخـذ می شود. این محمول، ذاتی موضوع است پس در حـد موضوع اخذ می شود. وقتی بخواهید بی نهایت محمول برای این موضوع بیاورید اگر آن محمولات، عوارض شدند نه ذاتیات، در اینصورت با بیانی که در جلسه قبـل بیـان شـد آنهـا را متنـاهی می کنیم امـا اگر همه این محمولاتِ بی نهایتی که می خواهیـد برای این موضوع بیاورید همه، ذاتیِ این موضوع بودند لازم می آید که وقتی بخواهید این موضوع را تعریف حدی کنید، تمام این محمولاتِ بی نهایت را در تعریفِ حـدی آن اخـذ کنیـد و امکانِ اخـذِ بی نهایت در یک تعریف نیست پس لازم می آید که نتوانید این موضوع را تعریف کنیـد و حتی نمی توانیـد هیـچ چیزی را تعریف کنیـد چون همه ذاتیات، حمل می شونـد. شـما می گوییـد محمولات، نامتناهی انـد یعنی ذاتیات، نامتناهی انـد در اینصورت لازم می آید هر چیزی را که بخواهید به تعریف حدی تعریف کنید تمام

محمولاتِ بی نهایت که ذاتیاتِ بی نهایتند در تعریف اخذ کنید. و وقتی نمی توانید اخذ کنید پس نمی توانید هیچ چیزی را تعریف کنید در حالی که ما خیلی چیزها را داریم که تعریف شدند حتی حدی شدند پس معلوم می شود که ذاتیات آنها محدود بوده است. محمولات آنها محدود بوده است پس اینچنین نیست که محمولاتِ ذاتیِ نامتناهی داشته باشیم.

ص: ۲۷۱

نکته: توجه کنید که مصنف نمی خواهد بیان کند که تعریف حدی داریم یا نداریم بلکه می خواهد بیان کند که اگر محمولات، ذاتی بود و توانستید تعریف حدی کنید این محمولاتِ ذاتی را نمی توان تا بی نهایت برد.

توضیح عبارت

و قیل ایضا ان المحمولات الداخله فی ماهیه الشیء متناهیه لان هذه داخله فی تحدید الاشیاء و الحدود انما تتم بها

عبارت « و الحدود » نباید سر خط نوشته شود.

« ایضا »: یعنی همانطور که مطلب قبلی در کتاب تعلیم اول گفته شد این مطلب دوم هم گفته شده است.

ترجمه: و گفته شده همچنین که محمولاتی که در ماهیت شیء داخل می شوند و ذاتی شیء « یعنی موضوع » می باشند حتما باید متناهی باشند « دلیل بر این مطلب این است که » چون این « چنین محمولاتی » در تحدید « و حدِّ » این اشیاء داخل می شوند و حدود « یعنی تعاریف حدی نه اینکه مراد اجزاء حد باشد » با این اشیاء داخله تمام می شوند « و از این اشیاء داخله تشکیل می شوند ».

فلو کانت الحدود متوقفه الی ان توجد فیها بغیر نهایه لَما کان یمکننا ان نحد شیئا لکن الحدود موجوده اذا الامور متصوره فمبادئها متناهیه

توجه کنید که مصنف کلمه « متوقف » را کثیراً با « الی » متعدی می کند نه « علی ».

ترجمه: اگر حدود و تعریف متوقف باشند به اینکه محمولات در این اشیاء یافت شوند بغیر نهایه، ممکن نبود ما را که حتی یک چیز را بتوانیم تعریف کنیم « زیرا دارای محمولات و ذاتیاتِ نامتناهی بود و این ذاتیاتِ نامتناهی باید در تعریف اخذ شوند و ما نمی توانیم بی نهایت را در تعریف اخذ کنیم پس لازم می آید که نتوانیم هیچ شیئ را تعریف حدی کنیم » لکن می یابیم که حدود موجودند زیرا امور، قابل تصورند « اگر قابل تصورند ذاتیاتشان قابل کشف است و اگر ذاتیات، قابل کشف است می توان از طریق ترکیب ذاتیات، حدود را درست کرد پس حدود، موجودند. اگر حدود، موجودند » پس مبادی این حدود « مراد از مبادی یعنی همان اجزائی که در حدود بکار می رود که جنس و فصل یعنی همان ذاتیات می باشد » باید متناهی شود « تا بتوان حد را تشکیل داد زیرا ما می دانیم که حد، تشکیل شده و موجود است ».

ص: ۲۷۲

صفحه ۲۳۱ سطر ۱۱ قوله « ثم »

بعد از این مطلب که بیان شد دوباره در کتاب تعلیم اول که کتاب منطقی ارسطو می باشد اینچنین گفته شده: در اواخر فصل قبل، محمولات بالذات و موضوعات بالذات توضیح داده شدند. محمول بالذات، محمولی بود که آخرین محمول حساب می شد و دیگر نمی توان بر روی آن محمولی آورد. موضوعِ بالذات هم موضوعی بود که اولین موضوع حساب می شد. الان مصنف می خواهد مطلبی بیان کند که مطلب قبلی نیست « و الا تکرار می شود » ولی به نحوی به آن مطلب قبلی مرتبط است و آن این است که بعضی حمل ها واقعا حمل هستند اما بعضی ها عکس هستند یعنی آنچه که باید محمول قرار داده شود موضوع قرار داده می شود و بالعکس. این قضیه، حمل و وضعش « یعنی موضوع و محمولش » جابجا شده است و « علی وجه استحقاق » نیست یعنی این محمول، استحقاقِ محمولیت نداشته و آن موضوع، استحقاقِ موضوعیت نداشته است ما تحمیلا آن موضوع را موضوع کردیم و این محمول را محمول کردیم پس رفتار ما مطابق استحقاقِ این دو معنا نبوده است. مصنف دو مثال می زند. مثال اول « الابیض یمشی » است و مثال دوم « هذا الکبیر هو خشبه » است. ابتدا تفاوت این دو مثال را بیان می کنیم: در مثال اول نمی گوییم « ابیض » باید جای « یمشی » بنشیند و « یمشی » باید جای « ابیض » بنشیند ولی می گوییم « یمشی » بر « ابیض » وارد نشده است بلکه بر چیزی وارد شده که « ابیض » اشاره به آن چیز می کند. یعنی « الانسان الابیض یمشی » یا « الحیوان الابیض یمشی ». خود ابیض بما هو ابیض، نمی تواند « یمشی » باشد چون ابیض به معنای صاحب بیاض است و صاحب بیاض به عنوان اینکه صاحب بیاض است « یمشی » نیست « زیرا می بینیم چیزهایی صاحب بیاض هستند ولی یمشی نیستند » بلکه صاحب بیاض به عنوان اینکه حیوان است « یمشی » می باشد. پس موضوعِ « یمشی »، « الابیض » نیست بلکه « الانسان الابیض » یا « الحیوان الابیض » است. در اینجا توجه کنید که جای موضوع و محمول عوض نشده است یعنی « یمشی » محمول است و بعداً هم باید محمول باقی بماند در اینجا موضوع به درستی انتخاب نشده است یعنی موضوعی انتخاب شده که مشی بالذات برای آن نیست اگر چه آن، اشاره به موضوع می کند.

ص: ۲۷۳

این مثال اول را ملاحظه کنید که حمل، علی وجه الاستحقاق نیست. در مثال دوم هم به همینصورت است. به مثال « هذا الکبیر هو خشبه » توجه کنید که « کبیر » بما هو کبیر، خشبه نمی شود. و موضوع برای آن قرار نمی گیرد. این « کبیر » چون در جنسی است که جنس، اینگونه است لذا موضوع برای خشبه شده است. حال اگر بر عکس کردید و گفتید « الخشبه کبیر » صحیح خواهد بود و هیچ مشکل ندارد. در این مثال دوم اگر جای موضوع و محمول را عوض کنید صحیح می شود.

توجه کردید که در هر دو مثال جای موضوع و محمول عوض شده است. در اولی، جای موضوع عوض شده و محمول جای خودش است یعنی موضوع که « انسان » است باید بیاید ولی « ابیض » که موضوع نیست آمده است اما در مثال دومی، جای موضوع و محمول عوض شده است.

توضیح عبارت

ثم قیل بعد هذا فی التعلیم الاول

بعد از این مطلب که بیان شد در کتاب تعلم اول، مطلب دیگری بیان شده است.

انا اذا قلنا ان الابیض یمشی و هذا الکبیر هو خشبه فقد عُکِس الحملُ و الوضعُ عن وجه استحقاقه

ترجمه: ما وقتی می گوییم « الابیض یمشی » و « هذا الکبیر هو خشبه » حمل و وضع « یعنی محمول بودن و موضوع بودن » از آن وجهی که استحقاق دارد عکس شده است « یعنی عکسِ استحقاق در اینجا آورده شده است چون استحقاق این بود که لفظ ـ کبیر ـ محمول شود و لفظ ـ خشبه ـ موضوع شود ما آن را عکس کردیم و لفظ ـ کبیر ـ که مستحق محمولیت بود را موضوع قرار دادیم و ـ خشبه ـ که مستحق موضوعیت بود، محمول قرار دادیم. در مثال اولی هم گفته می شود انسانی که مستحق موضوعیت بود موضوع قرار داده نشد. ابیضی که مستحق موضوعیت نبود موضوع قرار داده شد. علت اینکه ابیض جانشین انسان شد به خاطر مشیر بودن ابیض به انسان است.

ص: ۲۷۴

« عن وجه استحقاقه » : در پاورقی کتاب اشاره کرده در بعضی نسخ « علی وجه استحقاق » آمده است در اینصورت نیاز به توضیح ندارد اما اگر « علی وجه استحقاقه » باشد ضمیر آن به هر یک از حمل و وضع بر می گردد. یعنی حمل و وضع از آن وجهی که هر یک از این دو، استحقاق داشتند، خارج شده است و دیگر آن استحقاق رعایت نشده است.

و اما اذا قیل الخشبه هی کبیره او قیل هذا الانسان یمشی فانه قد اجری الحمل و الوضع علی وجه استحقاقه

ترجمه: اما اگر به جای « الابیض » لفظ « هذا الانسان » گذاشته شود و در مثال دومی گفته شود « الخشبه هی کبیره » در اینصورت حمل و وضع « یعنی موضوع و محمول » به وجه استحقاق انتخاب شدند « یعنی مستحق بودند که موضوع و محمول شوند ».

و ذلک ان قولنا الاول ــ و هو ای الکبیر خشبه او الماشی انسان ــ لیس معناه ان نفس الماشی من جهه ما هو ماش او الکبیر من جهه ما هو کبیر موضوع للخشبه او الانسان

« ذلک »: اینکه اوّلی، علی وجه استحقاق نیست و دومی، علی وجه استحقاق است به این جهت است.

ضمیر « معناه » به « قولنا الاول » بر می گردد.

قول اول ما که گفتیم کبیر، خشبه است یا ماشی انسان است سه معنا در مورد آن تصور می شود که دو معنا باطل است و سومی صحیح است. یک معنا این است که گفته شود: کبیر به عنوان اینکه کبیر است خشب می باشد و ماشی به عنوان اینکه ماشی است انسان می باشد.

ص: ۲۷۵

ترجمه: و این مطلب به این جهت است که معنای قولِ اول ما این نیست که خود ماشی از این جهت که ماشی است یا کبیر از این جهت که کبیر است موضوع برای خشبه یا انسان است.

و لا معناه ان الماشی بنفسه شیء قائم غیر مقتضٍ و لا متضمنٍ شیئا آخر هو موضوع له فان ذلک لا یصح

مصنف با این عبارت، معنای دوم را بیان می کند و آن را نفی می کند.

و معنای این دو قضیه این نیست که ماشی، یک امر مستقل است و همین، موضوع قرار داده شده است یا « کبیر » یک امر مستقل است و همین، موضوع قرار داده شده است بدون اینکه « ماشی » اشاره کند به موضوع اصلی که « انسان » است و بدون اینکه « کبیر » اشاره کند به موضوع اصلی که « خشبه » است. مصنف می فرماید این معنا غلط است چون موضوع، اشاره به یک ذاتی می کند یعنی این چیزی که موضوعِ مسامحی است اشاره به موضوع حقیقی و واقعی می کند.

ترجمه: معنای قول اول ما این نیست که ماشی، بنفسه شیئی است که قائم به خودش است ولی اقتضا نکرده شیء دیگری را که موضوع برای ماشی باشد و متضمن نشده شیئی را که موضوع برای ماشی است.

« قائم »: یعنی نه اینکه قائم به غیر باشد. واقعش این است که قائم به غیر است یعنی « کبیر » و « ماشی » قائم به غیر است پس معنا این نیست که « ماشی » شیء قائم است یعنی قائم به خودش است.

ص: ۲۷۶

توجه کنید لفظ « شیئا آخر هو موضوع له »، هم مربوط به « غیر مقتض » و هم مربوط به « لا متضمن » است.

« فان ذلک لا یصح »: معنا ندارد که « ماشی » یا « ابیض » که وصف است موضوع بشود.

بل معنی قولنا « الماشی انسان » ان الشیء الذی عرض له المشیء و عرض له ان کان ماشیا ذلک الشیء هو انسان و کذلک الشیء الذی عرض له ان کان بمقدار کذا و عرض ان کان کبیرا ذلک الشیء هو خشبه

« الماشی » بما هو ماشی مراد نیست بلکه آن امری « مثل انسانیت » مراد است که ماشی بر آن عارض شده است.

خلاصه: بحث در این بود که محمولاتِ قضیه و موضوعات قضیه و حد وسطِ قضیه هر سه متناهی اند. نمی توان بر یک قضیه، محمولاتِ نامتناهی یا موضوعاتِ نامتناهی یا حدود وسطی نامتناهی آورد. الان مصنف می فرماید محمولات بر دو قسم اند:

۱ ـ محمولاتی که ذاتی موضوعاتند.

۲ ـ محمولاتی که ذاتی موضوعات نیستند.

مصنف به طور مطلق، محمولات را متناهی کرد به بیان که گذشت. اما یک نوع از محمولات را به بیان دیگر می توان متناهی کرد و آن محمولاتی است که ذاتیِ موضوعاتند.

بیان مطلب: ذاتی شیء در حد شیء اخذ می شود. این محمول، ذاتی موضوع است پس در حد موضوع اخذ می شود. وقتی بخواهید بی نهایت محمول برای این موضوع بیاورید اگر آن محمولات، ذاتیِ این موضوع بودند لازم می آید که وقتی بخواهید این موضوع را تعریف حدی کنید، تمام این محمولاتِ بی نهایت را در تعریفِ حدی آن اخذ کنید و امکانِ اخذِ بی نهایت در یک تعریف نیست. بعد از این مطلب که بیان شد دوباره در کتاب تعلیم اول که کتاب منطقی ارسطو می باشد اینجنین گفته شده: بعضی حمل ها واقعا حمل هستند اما بعضی ها عکس هستند یعنی آنچه که باید محمول قرار داده شود موضوع قرار داده می شود و بالعکس. این قضیه، حمل و وضعش « یعنی موضوع و محمولش » جابجا شده است و « علی وجه استحقاق » نیست. مثال اول « الابیض یمشی » است و مثال دوم « هذا الکبیر هو خشبه » است. ابتدا تفاوت این دو مثال را بیان می کنیم: در مثال اول نمی گوییم « ابیض » باید جای « یمشی » بنشیند و « یمشی » باید جای « ابیض » بنشیند ولی می گوییم « یمشی » بر « ابیض » وارد نشده است بلکه بر چیزی وارد شده که « ابیض » اشاره به آن چیز می کند. یعنی « الانسان الابیض یمشی » یا « الحیوان الابیض یمشی ». به مثال « هذا الکبیر هو خشبه » توجه کنید که « کبیر » بما هو کبیر، خشبه نمی شود. و موضوع برای آن قرار نمی گیرد. این « کبیر » چون در جنسی است که جنس، اینگونه است لذا موضوع برای خشبه شده است. حال اگر بر عکس کردید و گفتید « الخشبه کبیر » صحیح خواهد بود و هیچ مشکل ندارد.

ص: ۲۷۷

۱ _ بیان این مطلب که در بعضی حمل ها موضوع و محمول علی وجه استحقاق نیستند/ ۲ _ بیان این مطلب که در هر قضیه ای، محمولش یا ذاتی برای موضوع است یا عارض بر موضوع است/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ بیان این مطلب که در بعضی حمل ها موضوع و محمول علی وجه استحقاق نیستند/ ۲ _ بیان این مطلب که در هر قضیه ای، محمولش یا ذاتی برای موضوع است یا عارض بر موضوع است/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و اما معنی قولنا « ای الانسان ماشٍ » معناه ان الانسان نفسه _ لا شیئا یعرض له ان یکون انسانا _ هو نفسه ماش (۱) (۲)

از جلسه قبل وارد بحثی شدیم که نظیرش در آخر فصل قبل بود یعنی خواستیم حملِ بالحقیقه و حمل بالعرض را توضیح دهیم. الان مصنف می خواهد آن را به بیان دیگر مطرح کند دو مثال زد و فرمود در این دو مثال، وضع و حمل بر عکس شدند و نتیجتاً حمل، حمل بالعرض است نه حمل بالحقیقه. مثال اول، « الابیض یمشی » بود و مثال دوم « هذا الکبیر هو خشبه » بود. سپس مثال اول را عوض کرد ولی مثال دوم را همینطور باقی گذاشت. در مثال اول به جای « الابیض یمشی » تعبیر به « الابیض انسان » یا « الماشی انسان » کرد. توضیح داده شد که چرا حمل و وضع عکس شدند و چرا حمل، حملِ بالعرض است نه حملِ بالحقیقه؟ مصنف بحث را روی « الماشی انسان » برد و سه معنا برای آن تصور دارد.

ص: ۲۷۸

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۳۲، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۳۲، س۱، ط ذوی القربی.

بیان معنای « الماشی انسان »:

معنای اول: « ماشی » بما هو ما شی، انسان باشد. مصنف این را قبول نکرد چون خیلی موجودات هستند که ماشی می باشند ولی انسان نیستند پس نمی توان گفت ماشی بما هو ماشی انسان است.

معنای دوم: نمی توان ماشی را یک معنای مستقل گرفت و مشیر به چیزی قرار نداد.

معنای سوم: « الشیء الذی یمشی، هو انسان » که شیء را عبارت از چیزی گرفت که محمول آن را نشان می دهد نه اینکه مراد مطلق شیئی باشد که « یمشی » باشد بلکه مراد شیئی است که « یمشی » می باشد و قابلیت دارد که انسان بر آن حمل شود. یعنی در واقع به اینصورت است « الذی هو یمشی انسانٌ ».

مصنف اینجا درباره « الماشی انسان » بحث کرد ولی الان می خواهد آن را عکس کند و تبدیل به « الانسان ماشٍ » بشود. می خواهد درباره این بحث کند که حملش چگونه است؟ در اینجا لازم نیست « انسان » را کنایه از چیزی گرفت. معنای اولی که در « الماشی انسان » رد شد در اینجا هیچ مانعی ندارد که مورد قبول واقع شود. معنای دومی هم که در آنجا رد شد در اینجا

هیچ مانعی ندارد. در آنجا گفته شد « الماشی » را مستقل نگیر و وصفِ چیزی قرار بده و بگو یک چیزی داریم که مشی بر آن عارض شده است اما در اینجا این را نمی گوییم بلکه می گوییم « الانسان » را مستقل قرار بده. لازم نیست چیزی را در نظر گرفت و گفت « عرض علیه الانسان ». اما معنای سوم که در آنجا گفته شد در اینجا احتیاج نداریم. در آنجا گفته شد چیزی را در نظر بگیر که « عرض له المشی » است اما در اینجا نمی گوییم چیزی را در نظر بگیر که « عرض له الانسان » باشد. چون خود همین ذات برای ما کافی است که موضوع قرار داده شود و بر آن چیزی حمل شود. بعد از اینکه این مثال تمام می شود به خشبه می پردازد و می گوید « الکبیر خشبه » همان حملِ بالعرضی است که در گذشته به آن اشاره شد و ما الان نمی خواهیم آن را مطرح کنیم بلکه می خواهیم « الخشبه کبیر » را مطرح کنیم. این مثل « الانسان ماش » است و اینچنین است که الخشبه می تواند خودش مستقل، موضوع قرار بگیرد. یا خشبه بدون توجه به شیئی که خشبیّت بر آن حمل شود می تواند مستقل موضوع قرار بگیرد.

ص: ۲۷۹

پس حمل در « الخشبه کبیر » یا در « الانسان ماش » حمل حقیقی و صحیح است.

توضیح عبارت

و اما معنی قولنا « ان الانسان ماش » معناه ان الانسان نفسه ـ لا شیئا یعرض له ان یکون انسانا ـ هو نفسه ماش

ترجمه: اما معنی قول ما که می گوییم « ان الانسان ماش » که جای موضوع و محمول عوض شده معنایش این است که انسان خودش ماشی است نه شیئی که انسان بر آن عارض شود.

« هو نفسه ماش »: مصنف این عبارت را دوبار آورده، یکبار قبل از ضمیر « هو » آورده و یکبار بعد از ضمیر « هو » آورده به خاطر تاکید.

و کذلک قولنا « الخشبه کبیره » معناه ان نفس الخشبه ـ لا شیئا آخر یعرض له ان یکون خشبه ـ هی کبیره

و همچنین قول ما که می گوییم « الخشبه کبیره » معنایش این است که خود خشبه کبیر است نه شیء دیگری که خشبه بر آن عارض می شود.

و انت تعلم ان بین قولک « الشیء الذی هو ماش و له عرض المشی » و بین قولک « الشیء الذی هو انسان او خشبه او جوهر او ذات » فرقاً

« فرقاً » اسم « انّ » است.

مصنف در ادامه می فرماید فرق است بین اینکه بگویی « الشیء الذی هو ماش » و « الشیء الذی هو انسان ». عبارت اول، پسندیده است ولی عبارت دوم را احتیاج نداریم. در « ماشٍ » دو چیز داریم یک شیئی است که شیئیتش تمام شده است و دوم، آن مشیء است ولی در « الانسان » دو چیز نداریم که یکی شیئی است که شیئیتش تمام شده است سپس انسانیت بر آن عارض شده، بلکه آن شیء، شیئیتش با خود انسان تمام می شود و لذا یک چیز بیشتر وجود ندارد نه اینکه شیئی باشد که هو ماشٍ باشد بلکه خود انسان است.

ص: ۲۸۰

و ذلـک لاـن الشـیء فی الاول عین من الاعیان هو فی نفسه نوع من الانواع و حقیقه من الحقایق و الماشـیء من حیث هو مجرد شیء ذی مشیءٍ، شی آخر لیس هو

« ذلک »: علت اینکه فرق است.

عبارتِ « لان الشـیء فی الاول »، عبارتِ « الشیء الذی هو ماش » را بیان می کند و عبارت « و اما فی المثال الآخر » که در سطر ۸ آمـده و نبایـد سر خط نوشـته شود، عبارتِ « الشـیء الـذی هو انسان ... » را بیان می کند. « واو » در « و حقیقه من الحقایق » تفسیر است.

ترجمه: این فرق به این جهت است که شیئی که در اول آمـده یـک موجود خارجی است که امر دیگری برای آن اثبات شـده است ولی شیئی که دوم آمـده فقط یک موجود خارجی است و امر دیگری برای آن اثبات نشده است » این فرق به این جهت است که کلمه « الشـیء » در قول اول مـا، یکی از موجودات خارجی است که یک نوعی از انواع است « مثل انسان یا حیوان یا ... است » پس شـیئی است که نوعیتش تمـام شـده است « یعنی انسـان و فرس شـده » و حقیقتی از حقایق است و ماشـی از این جهت که به معنای شیءِ ذی مشیء است شیء دیگری است غیر از آن نوعی که نوعیتش تمام شد.

« من حیث هو مجرد شـیء »: می دانید که هر مشـتقی هم مبدء اشـتقاق را دارد هم ذاتِ متصف به این مبدء را دارد. « ماشـی » یعنی « ذاتٌ له المشـی ». مراد از « ذات » همان نوع « مثلا انسان » و حقیقه من الحقایق است. اگر « ماشـی » را نه به عنوان مجردِ « شـیءٌ له المشی » بگیرید بلکه اگر انسانیت و فرسیت و نوعیتش را لحاظ کنید شیءِ آخر نمی شود و غیر از آن نوع نمی شود بلکه همان نوع است ولی صفت دیگر گرفته است. مصنف می خواهد شیء دیگر درست کند لذا می گوید خود آن موصوف که ذات است را نـوع بگیر و این ماشـی را من حیث هـو مجرد ذی مشـیءٍ ملاـحظه کن و ذات دیگر را در آن نیـاور. اگر ذات دیگر را بیاوری نمی توانی بگویی این ماشـی، شـیء آخر است چون ذاتی که ابتـدا گفته دوباره در ماشـی آمـده و لذا ماشـی، شیء آخر نمی شود. اما اگر آن را مجرد از این ذات کنید و فقط شـیءٌ له المشـی بگیری، شیءِ آخر برای انسان می شود. پس مصنف قید حیثیت را می آورد به خاطر اینکه به ما بفهماند که ماشی را بدون آن ذات، تصور کن تا بتوانی بگویی شیء دیگر غیر از آن ذات است.

ص: ۲۸۱

و اما فی المثال الآخر فان الشیء الذی هو جوهر لیس غیر ذات الجوهر و لیس شیئا عرض له جوهریه فیکونَ فی نفسه امرا محصَّل النوعیه و الحقیقه

در مثال دوم وقتی گفته می شود « الانسان ماش » لفظ « الانسان » دو چیز نیست که یکی « انسان » باشد و یکی « الشیء الذی ثبت له الانسان » باشد بلکه فقط یک چیز است.

ترجمه: اما در مثال دیگر « که مثالِ الشیء الذی هو انسان او خشبه او جوهر او ذات » بود شیئی که جوهر است « که موضوع قرار داده شد »، چیزی غیر از ذات جوهر نیست « که محمول قرار داده شده » و مغایر با آن محمول نیست « به عبارت دیگر موضوع، مغایر با محمول نیست » و آن شیئ که موضوع قرار داده شده و ما به آن جوهر می گوییم، شیئی نیست که مغایر با جوهر باشد تا جوهریت بر آن عارض شود « بلکه خودش جوهر است » تا بگوییم آن شیء، نوعیتش و حقیقتش را گرفت و تمام شد بعداً جوهریت بر آن عارض شود « البته در ماشی این را می گفتیم ».

و قد اضیف الیه معنی آخر خارج عن ذاته یسمی لاجله جوهرا کما سمی هناک لأجله ماشیا

این عبارت عطف بر « محصل النوعه و الحقیقه » است.

تا اینکه معنای دیگری که مشیء است و خارج از ذات انسان است به آن اضافه شده باشد.

« یسمی لاجله جوهرا »: اینطور نیست که جوهر نباشد و شیء دیگر باشد سپس جوهریت به آن اضافه شود و به خاطر اضافه شدنِ جوهریت، جوهر نامیده شود.

ص: ۲۸۲

« کما سمی هناک لاجله ماشیا »: در جایی که « ماشی » مطرح می شد آن شیء، به خاطر این اضافه، ماشی نامیده شد. در اینجا لأجلِ اضافه، جوهر نیست بلکه ذات این موضوع، جوهر است ».

فالانسان و الخشبه بالحقیقه موضوعان و لا یقتضیان نسبه الی موضوع و الی شیء غیر جوهرهما

مصنف از اینجا فرق بین جایی که موضوع، انسان باشد را با جایی که موضوع، ماشی باشد را بیان می کند و سپس نامگذاری می کند.

ترجمه: پس انسان و خشبه حقیقتاً موضوع اند « یعنی احتیاجی ندارد که با تصرف، آن را موضوع کنیم » و اینطور نیست که موضوع نباشند و یک موضوع را بخواهند « الماشی را اگر موضوع قرار می دهید در واقع خودش موضوع نیست بلکه تقاضا می کند موضوعی را که مثلاـ الانسان یا الفرس است، پس با وجود الانسان و الفرس می تواند موضوع واقع شود و الا خود ماشی به عنوان اینکه ماشی است موضوع قرار نمی گیرد چون حالت عرضی دارد. او تقاضای موضوع دیگری را می کند که موضوع قرار داده شود و ماشی به اتکاءِ آن، موضوع شده باشد. بر خلاف انسان که هیچ تقاضایِ موضوعی ندارد خودش می تواند موضوع شود بدون اینکه متکی به چیزی باشد. پس انسان و خشبه حقیقتاً موضوع اند و اقتضا نمی کنند که به یک موضوعی نسبت داشته باشند و به عبارت دیگر به شیئی که غیر جوهرشان است احتیاج داشته باشند تا با اتکای به آن، موضوع بشوند ».

فاما الماشی و الکبیر فکل واحد منهما یدل علی معنی الماشی و الکبیر و یدل علی موضوع

ص: ۲۸۳

اما « ماشی » و « کبیر » که موضوع قرار می گیرند خودشان به تنهایی نمی توانند موضوع باشند بلکه اینها یک معنایی را افاده می کنند، علاوه بر آن خواستارِ یک موضوعی هم هستند. در اینصورت آن معنا با این موضوع ضمیمه می شود و مجموعاً موضوع می شوند یعنی یک ذاتی باید باشد که مشی یا مقدار کبیر را بپذیرد تا بتوانیم آن را موضوع برای « ماشٍ » قبول کنیم تا مجموع آن موضوع و ماشی، موضوعِ در قضیه بشوند.

ترجمه: اما ماشی و کبیر پس هر یک از این دو دلالت می کند بر معنای ماشی و کبیر، و علاوه بر این دلالت می کند بر موضوعی که این معنای ماشی و کبیر را پذیرفته و چون پذیرفته است موضوع قضیه قرار گرفته است.

فلنضع للامرین اسمین یفترقان به

« للامرین » به معنای « للحملین » است.

این دو مثال و حمل با هم فرق کردند. در یک حمل آن که موضوع بود بدون هر تصرفی، موضوع بود اما در یک حمل آن که موضوع بود باید متکی به موضوع واقعی می شد تا بتوان آن را موضوع قرار داد.

حملی که بدون تصرفِ در شیء، دارای موضوع است حملِ بالحقیقه می شود و آن حملی که با تصرفِ در شیء، موضوع پیدا می کند حمل بالعرض گفته می شود.

ترجمه: برای این دو امر، دو اسمی می گذاریم که به توسط این اسم فرق کنند و امتیاز پیدا کنند و شناخته شوند.

فنجعل حمل الماشی علی الانسان مخصوصا باسم الحمل بالحقیقه و اما حمل الانسان علی الماشی فلنخصه باسم الحمل بالعرض

ص: ۲۸۴

مصنف از اینجا نحوه اسم گذاری را بیان می کند.

ترجمه: ما حمل ماشی بر انسان را مخصوص « یعنی ممتاز » به اسم حمل بالحقیقه قرار می دهیم و اما حمل انسان بر ماشی را اختصاص و امتیاز می دهیم به اسم حملِ بالعرض.

و کل حمل فاما ان یکون من طریق ما هو الشیء و اما ان یکون علی سبیل کیف هو او کم هو او مضاف هو او این هو او متی هو او یفعل او ینفعل و کذلک سائر المقولات

مصنف از اینجا این مطلب را بیان می کند که در هر قضیه ای، محمولِ موضوع را با ذاتیِ آن موضوع قرار می دهید « یعنی چیزی که در جوابِ ما هو می آید آن را محمولِ موضوع قرار می دهید » گاهی هم عرضی از عوارض را محمولِ یک موضوع قرار می دهید یعنی گاهی موضوع، ذاتی خودش را می گیرد گاهی عارضی از عوارض خودش را می گیرد.

ترجمه: و هر حملی یا از طریق « ما هو » ی شیء است « یعنی به وسیله ـ ما هو ـ ی شیء حمل می شود و محمول آورده می شود به عبارت دیگر ذاتیات شیء را محمولش قرار می دهید » و یا بر سبیل کیف هُوَ است « یعنی حقیقت و ذاتی شیء را محمول قرار نمی دهید بله کیفِ شیء را محمول قرار می دهید. به عبارت دیگر اگر بخواهید بیان کنید که این شیء چه کیفی دارد با محمول بیان می کنید » یا کم هو یا مضاف هو یا أین هو یا متی هو یا یفعل یا ینفعل است و همچنین سایر مقولات « اگر داشته باشیم چون حصر مقوله در ۱۰ تا را حصر عقلی نمی دانند اجازه می دهند که مقولات دیگری هم داخل شود.

ص: ۲۸۵

و بعض ذلک داخل فی الجوهر و بعضه عارض

این مقولاتی را که ملاحظه کنید بعضی از آنها داخل در جوهرند و بعضی عارض اند یعنی آنجا که محمول، ذاتی است داخل در جوهر موضوع است و آنجا که محمول، عرض ذاتی است عارض بر موضوع است.

ترجمه: بعضی از تمام این محمولات که گفته شد داخل در جوهرند « که مراد ما هو است » و بعض دیگر « یعنی بقیه » عارض اند.

کالانسان یُحمل علیه الابیض

این مثال برای جایی است که عارض است نه اینکه داخل در جوهر باشد.

ترجمه: مثل انسان که ابیض بر آن حمل شود « محمولِ آن یعنی ابیض داخل در ذاتِ موضوع یعنی انسان نیست ».

و لیس فی المحمولات شیء خارج عن هذین البته

در بین محمولات چیزی که خارج از این گذشته ها باشد نداریم آنچه که گذشت یکی از طریقِ ما هو بود که در آنجا جوهر بر جوهر حمل می شد و در بقیه، عرض حمل بر جوهر می شود.

ما چیزی غیر از این دو حمل نداریم یعنی همه حمل ها را که ملاحظه کنیم محمولاتشان یا ذاتیات است یا عوارض اند.

خلاصه: از جلسه قبل وارد بحثی شدیم که نظیرش در آخر فصل قبل بود یعنی خواستیم حملِ بالحقیقه و حمل بالعرض را توضیح دهیم. الان مصنف می خواهد آن را به بیان دیگر مطرح کند دو مثال زد و فرمود در این دو مثال، وضع و حمل بر عکس شدند و نتیجتاً حمل، حمل بالعرض است نه حمل بالحقیقه. مثال اول، « الابیض یمشی » بود و مثال دوم « هذا الکبیر هو خشبه » بود. سپس مثال اول را عوض کرد ولی مثال دوم را همینطور باقی گذاشت. در مثال اول به جای « الابیض یمشی » تعبیر به « الابیض انسان » یا « الماشی انسان » کرد. توضح داده شد که چرا حمل و وضع عکس شدند و چرا حمل، حملِ بالعرض است نه حملِ بالحقیقه؟ مصنف بحث را روی « الماشی انسان » برد و سه معنا برای آن تصور دارد.

ص: ۲۸۶

معنای اول: « ماشی » بما هو ما شی، انسان باشد. مصنف این را قبول نکرد.

معنای دوم: نمی توان ماشی را یک معنای مستقل گرفت و مشیر به چیزی قرار نداد.

معنای سوم: « الشیء الذی یمشی، هو انسان » که شیء را عبارت از چیزی گرفت که محمول آن را نشان می دهد نه اینکه مراد مطلق شیئی باشد که « یمشی » باشد بلکه مراد شیئی است که « یمشی » می باشد و قابلیت دارد که انسان بر آن حمل شود.

مصنف اینجا درباره « الماشی انسان » بحث کرد ولی الان می خواهد آن را عکس کند و تبدیل به « الانسان ماشٍ » بشود. می خواهد درباره این بحث کند که حملش چگونه است؟ در اینجا لازم نیست « انسان » را کنایه از چیزی گرفت. معنای اولی که در « الماشی انسان » رد شد در اینجا هیچ مانعی ندارد که مورد قبول واقع شود. معنای دومی هم که در آنجا رد شد در اینجا هیچ مانعی ندارد. در آنجا گفته شد « الماشی » را مستقل نگیر و وصفِ چیزی قرار بده و بگو یک چیزی داریم که مشی بر آن عارض شده است اما در اینجا این را نمی گوییم. اما معنای سوم که در آنجا گفته شد در اینجا احتیاج نداریم.

مصنف در ادامه می فرماید فرق است بین اینکه بگویی « الشیء الذی هو ماش » و « الشیء الذی هو انسان ». عبارت اول، پسندیده است ولی عبارت دوم را احتیاج نداریم. این فرق به این جهت است که شیئی که در اول آمده یک موجود خارجی است که امر دیگری برای آن اثبات شده است ولی شیئی که دوم آمده فقط یک موجود خارجی است و امر دیگری برای آن اثبات نشده است

ص: ۲۸۷

مصنف در ادامه این مطلب را بیان می کند که در هر قضیه ای، محمولِ موضوع را با ذاتیِ آن موضوع قرار می دهید « یعنی چیزی که در جوابِ ما هو می آید آن را محمولِ موضوع قرار می دهید » گاهی هم عرضی از عوارض را محمولِ یک موضوع قرار می دهید یعنی گاهی موضوع، ذاتی خودش را می گیرد گاهی عارضی از عوارض خودش را می گیرد.

۱ _ در هر قضیه ای محمولش یا ذاتی برای موضوع است یا عارض بر موضوع است ۲ _ موضوع قضیه باید محدود باشد و نمی تواند نامتناهی باشد./ فصل ۶ / مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ در هر قضیه ای محمولش یا ذاتی برای موضوع است یا عارض بر موضوع است ۲ _ موضوع قضیه باید محدود باشد و نمی تواند نامتناهی باشد./ فصل ۶ / مقاله ۳/ برهان شفا.

اما الصور الافلاطونیه فعلیها السلام (۱) (۲)

بحثی شروع شده بود و نظر ما این بود که در قضایایی که در اختیار ما هستند و ما آنها را تشکیل می دهیم موضوعِ محدود و محمولِ محدود داریم تا نتیجه بگیریم که حد وسطِ محدود داریم. یعنی موضوع را به عنوان اولین موضوع تعیین می کردیم و محمول را هم به عنوان آخرین محمول تعیین می ردیم. و سر و ته قضیه را می بستیم سپس نتیجه می گرفتیم حد وسطی که بین موضوع و محمول است باید متناهی باشد و الا اگر حد وسط، نامتناهی باشد لازم می آید که یا طرفِ موضوع، نامتناهی بشود یا طرف محمول، نامتناهی شود یا هر دو طرف نامتناهی شود برای اینکه این اتفاق نیفتد باید حد وسط را متناهی کنیم. ابتدا موضوع و محمول را متناهی می کردیم سپس حد وسط، متناهی می شد. این، کاری بود که می خواستیم انجام دهیم. وقتی شروع کردیم دو مثال زدیم « الابیض یمشی _ هذا الکبیر هو خشبه » که هر دو بالعرض بودند سپس بر عکس کردیم و گفتیم « الانسان ماشٍ » و « الخشبه کبیره » که بالذات شدند. در فصل قبل وقتی که حمل بالذات و حمل بالعرض توضیح داده می شد گفته شد ۸ قسم، حمل بالذات وجود دارد. قسم اول دارای یک بالذات و دو تا بالعرض بود. این مثالهایی که در اینجا زده شد مثل « الماشی انسان » و « الخشبه کبیره » همان دو مثال بالعرضی بود که در قسم اول بود. و آن را بالذات کردیم که یکی شد و در همان قسم اول از آن ۸ قسم بود. پس توجه کنید این مطالبی که الان بیان می شود ارتباط دارد با مطالبی که در آخر فصل قبل گفته شد.

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۳۵، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۳۳، س۱، ط ذوی القربی.

سپس وقتی حمل را بالذات کردیم اینطور بیان شد که موضوع هر چه هست محمول باید یکی از عوارض باشد یا یکی از ذاتیات باشد، آخرین عبارت که در صفحه ۲۳۲ سطر ۱۶ خوانده شد این بود « و کل حمل فاما ان یکون ما هو الشیء و اما ان یکون علی سبیل کیف هو ». در این عبارت، محمولات منحصر به این شد که یا ذاتی اند یا عرضی اند. و سپس تقریبا نتیجه

گرفته شد که محمولات، محدودند و دیگر نمی توان آنها را ادامه داد ولی هنوز نتیجه ی کامل گرفته نشده چون نه موضوع، محدود شده نه محمول، محدود شده است. زیرا بیان کردیم که اول موضوع را محدود می کنیم بعداً محمول را محدود می کنیم تا نتیجه بدهد که حد وسط، محدود است. چون وقتی دو طرف، محدود شود وسط را نمی توان نا محدود کرد.

مصنف اینگونه بیان کرد که محمول، یا ماهیتِ موضوع است یا عرضِ موضوع است. ایشان در صفحه ۲۳۲ سطر آخر می فرماید « و لیس فی المحمولات شیء خارج عن هذین البته » شخص پیشنهاد می کند که ما مورد سوم هم برای محمول داریم و آن، صور افلاطونیه است. پس معلوم شد که عبارت « و اما الصور الافلاطونیه » جواب سوال مقدر است.

مصنف دو جواب می دهد:

جواب اول: صور افلاطونیه باطل است. مصنف می فرماید ما در جای خودش آنها را باطل کردیم.

جواب دوم: بر فرض داشته باشیم در برهان بکار گرفته نمی شوند چون صور افلاطونیه امور خارجیه اند و در برهان نمی آیند. محمولاتی که در برهان می آیند همان دو تایی بود که ذکر شد که یا ذاتی اند یا عرضی اند. شیء خارجی که جوهر خارجی است « مثل صور افلاطونیه که جوهرند و جوهر » محمول نمی شود.

ص: ۲۸۹

توضیح عبارت

اما الصور الافلاطونیه فعلیها السلام

ترجمه: امـا صور افلاـطونیه را اگر به عنوان محمول قرار دهیـد « علاـوه بر آن دو محمولی که گفته شـده بر آنهـا سـلام است « یعنی آنها را رد کردیم. این سـلام در اینجا سلامِ خداحافظی است. می دانید که عربها دو تا سلام دارند یک سلامِ تحیت است و یک سلامِ وداع است. اینجا وداع است ».

فانها اصوات و اسماء باطله لا معنی لها

کسـانی که از صور افلاطونیه گفتگو می کننـد فقط صـدا از دهانشان بیرون می آیـد، صـدایی که معنا نـدارد بلکه فقط صوت است. کسانی که می نویسـند و اسم می برند فقط اسم می برند اما چیزی که مسـمّا و معنا برای این اسماء باشد در خارج وجود ندارد.

ترجمه: این صـور افلاـطونیه اصـوات و اسـمائی باطـل هسـتند و مراد از باطـل این است که معنی و واقعیـتی برای آنهـا نیست و محکیّ و مسمّی ندارند ».

و لو کانت موجوده لم یکن لها مدخل فی علم البرهان

مصـنف از اینجا جواب دوم را بیان می کند و می فرماید اگر کسی ادعا کند که صور افلاطونیه موجودند و واقعا هم موجودند در علم برهـان مـدخلیتی نـدارد یعنی نه خودش را می توان در برهـان قرار داد چون جوهر و موجود خارجی است، نه می توان مفهـومی از آن گرفت. مفهوم از این خـارجی هـا یعنی افراد گرفته می شود و لاـزم نیست مفهومی از صور افلاـطونیه بگیریـم و آن را محمول قرار دهیم ».

اذا البرهان بهذه المحمولات المذکوره

نسخه صحیح « اذ البرهان هو بهذه المحمولات المذکوره » است.

ص: ۲۹۰

برهان با این محمولاتِ مـذکور است و با رب النوع و صور افلاطونیه درست نمی شود فقط با ذاتی و عرضـی درست می شود. پس حرفی که در جلسه قبل خوانده شد « لیس فی المحمولات شیء، خارج عن هذین البته » صحیح است.

صفحه ۲۳۳ سطر ۳ قوله « و هذه »

تا اینجا دفع دخل مقدر تمام شد. الان مصـنف به مباحث قبل بر می گردد یعنی بیان می کند حال که ثابت شد عرضـی و ذاتی داریـم و ایـن دو را می تـوان محمـود قرار داد این دو محمـول را رسـیدگی می کنیم ابتـدا در عرضـیات بحث می شـود که آیا عرض بر عرض، عارض می شود؟ توجه کنیـد که مصـنف در اینجا می خواهـد موضوع را محـدود کنـد یعنی می خواهد یک موضـوعی درست کنـد و بگویـد این موضـوع، دیگر موضوع نـدارد و آخرین موضوع است اگر این محمولی که عرض شـده، عــارض و حمـل بر عـارض دیگری شـود پس ایـن عـارض، موضـوع پیــدا کرده اسـت و اگر حمـل بر عرضِ سـومی شـود در اینصـورت این عرضِ دوم، موضـوع پیـدا کرده است امـا، اگر عرض، ختم به جـوهر شـد چـون جـوهر چیزی است که بالـذات موضـوع اسـت و قـابلیت موضـوعیت دارد دیگر برای آن موضـوع آورده نمی شـود. بله ذاتی و عرضـی را حمـل می کنیم ولی جوهر را بر چیزی حمل نمی کنیم پس وقتی به جوهر رسیدیم این جوهر، موضوعی می شود که دیگر نمی تواند محمول شود. مصـنف از این طریق، موضوع را محدود می کند و می گوید عرض ها که نمی توانند بر یکدیگر متکی شوند بالاخره بر فرض اگر عرضـی بر عرضی حمل شود در آخر باید به جوهر متکی شود نمی توان عرض ها را تا بی نهایت ادامه داد چون اگر ادامه داده شود جوهر نخواهد داشت و لذا مُتّکا نخواهد داشت و چنین عرضی نداریم.

پس بالاخره یا همین عرضی که الان محمول شده را باید به جوهر منتهی کرد یا اگر چند عرض آورده شده در آخر باید به جوهر منتهی کرد. وقتی که منتهی شود به موضوعی منتهی شده که قدرتِ محمول شدن ندارد لذا باید اولین موضوع به حساب بیاید یعنی موضوع، محدود شده است.

سپس مصنف توضیح می دهد و می فرماید ما عرض را بر عرض عارض نمی کنیم. در قضیه، این کار را می کنیم اما در خارج این کار را نمی کنیم. این، اختلافی است که مثلا استقامت که کیفیت است بر خط عارض می شود. خط، کمیت است. این عارض بر عرض، عارض شده است دوباره خط عارض بر سطح می شود و سطح عارض بر حجم می شود و حجم عارض بر جسم می شود. آیا اینچنین است که اولین عارض، بر دومی عارض شده و دومی بر سومی و سومی بر چهارمی و چهارمی بر جوهر عارض شده است؟ یا اینکه همه اینها عارض بر جوهر شدند؟ وقتی ما می خواهیم قضیه را تشکیل دهیم اینگونه می گوییم: «الجسم ذو حجمٍ و حجمه ذو سطحٍ و سطحه ذو خطٍ و خطه مستقیم». ما در قضیه اینها را می آوریم که ابتدا جوهر را موضوع قرار می دهیم سپس یکی از اعراف را محمول قرار می دهیم دوباره عرض دیگری بر این عرض دوم حمل می کنیم و عرض سوم بر عرض دوم حمل می شود و عرض چهارم بر عرض سوم حمل می شود. این حمل ها در قضیه صورت می گیرد اما در خارج، استقامت و خط و سطح و حجم همه بر جسم طبیعی که جوهر است وارد می شود اینطور نیست که اینها به ترتیب بر روی یکدیگر وارد شوند و آخری بر جوهر وارد شود یعنی اینطور نیست که استقامت بر خط وارد شود و خط بر سطح وارد شود و سطح بر حجم وارد شود و حجم بر جسم وارد شود بلکه این ۴ عرض با هم بر جوهر وارد می شوند. اما بعضی ها اینگونه می گویند که این ۴ عرض بر یکدیگر حمل می شوند و آخرین عرض بر جوهر حمل می شود. مصنف می گوید این أعراض همه بر جوهر وارد می شوند و اگر دیدی عرض بر عرضی حمل شد بدان که فقط در قضیه است اما در خارج اینگونه نیست در خارج، اعراض بر یکدیگر حمل نمی شوند بلکه بر جوهر وارد می شوند.

ص: ۲۹۲

بنابراین چه در قضیه و چه در واقع، عرض باید به جوهر متکی شود. در قضیه ممکن است عرض ها طولانی شود اما در خارج نمی توان طولانی کرد. پس محمولاتی که از سنخ عرض اند به این طریق به موضوع اول رسیده شد و موضوعشان مُنتهی شد و تسلسل و عدم تناهی از ناحیه موضوع، ممکن نیست. درباره ذاتیات هم قبلا بحث شد که موضوعشان محدود است. چون ذاتیات برای یک چیزی هستند که معین است و همان چیز، موضوعِ این ذاتیات می شود. پس تا اینجا ذاتیات و عرضیات محدود شدند یعنی موضوعِ آنها محدود شد. بحث بعدی درباره معمولات آنها است که بعداً بیان می شود.

توضیح عبارت

و هذه العرضیات توجد فی الجواهر فی الحقیقه و ان کان یمکن فی القول ان یُجعَل کمٌّ ما وحده موضوعاً لکمٍّ و کیفٌ ما وحده لکیف و اما فی الوجود فلا یمکن ذلک

ترجمه: این عرضیات « که به عنوان محمول معرفی شدند » در جواهر یافت می شود حقیقتاً « چون اینها نمی توانند بدون متّکا باشند. اینها فی الحقیقه در جواهر می روند و متکی به جوهر می شوند » و اگر چه ممکن است در قول « دو قضیه » کمّی را موضوع برای کمّی قرار دهید « ولی در حقیقت کمّ، موضوعِ کمّ نمی شود بلکه جوهر، موضوعِ کمّ می شود » و کیفی به تنهایی « یعنی بدون جوهر » موضوع برای کیفی شود. و اما در وجود « یا در حقیقت و خارج » این کار « یعنی کمّی را بر کمّی وارد کنید » ممکن نیست « مگر آن کیف و کمّ تنها نباشد بلکه همراه جوهر باشد ».

« وحـده »: در قول ممکن است کمّی را به تنهایی « یعنی بـدون جوهر » موضوع کمّی قرار دهید اما کمّ با آن جوهری که دارد مجموعاً موضوع برای کمّ دیگر شود اشکال ندارد.

بل کلها یکون موضوعها الاول الجوهر

ترجمه: بلکه عرضیات، موضوع اَوّلی آنها جوهر می شود.

« موضوعها الاول » : یعنی موضوعی که دیگر موضوع نـدارد و لازم نیست محمول شود و عارض گردد. توجه کردیـد که تمام قضایا را به یک موضوعِ اول رسانـد و موضوع را در اینجا محدود کرد یعنی آن نظری که درباره موضوع داشت در اینجا تأمین شد.

مثال ذلک ان السطح موضوع للشکل فی التحدید و القول

ترجمه: مثـال آن « یعنی مثـالِ عرضـی که در قول می توانـد بر عرض دیگر حمـل شود ولی در وجود حتما بایـد بر جوهر تکیه کند » این است که سطح، موضوع برای شکل است در تحدید و قول.

شکل، حمل بر سـطح می شود و سـطح، موضوع برای شکل قرار داده می شود. شکل، کیفیت است و سطح، کمیت است. پس مـا الان کمّی را موضوع برای کیف قرار دادیم یعنی عرضـی را موضوع برای عرض دیگر قرار دادیم و به عبارت دیگر عرضـی را بر عرض دیگر حمل کردیم.

« فی التحدیـد و القول »: وقـتی می خواهیم چیزی را تعریف کنیم و حـد برای آن بیـاوریم، در آن صورت سـطح، موضوع قرار داده می شود و گفته می شود « الشـکل سـطحٌ کذا ». اما وقتی می خواهد سـطح را تعریف کنید اینطور گفته می شود « السطحُ ما یتشکّل بفلان شکل ».

و اما فی الوجود یمکن البته ان یکون السطح و ما یعرض له الا قائمین فی الجوهر و هو الموضوع بالحقیقه للجمیع

ص: ۲۹۴

« ما یعرض للسطح » : مراد شکل و استقامت و استداره است.

ترجمه : در وجود یعنی در عالم خارج ممکن نیست سطح و آنچه که عارض بر سطح می شود مگر اینکه در جوهر قائم بشوند « یعنی هر سطح بایـد در جـوهر برود همه عوارضِ سطح بایـد در جوهر برود » و این جوهر، حقیقتـا موضوعِ همه است « یعنی همه محمولات به این جوهر ختم می شونـد و این جوهر اولین موضوع برای همه می شود و نتیجتاً اولین موضوع پیـدا می شود که این موضوع، دیگر موضوع ندارد ».

و اذا کان کذلک فان الطرف الذی هو الموضوع الحقیقی حد و نهایه

این عبارت نباید سر خط نوشته شود بلکه دنبال ی بحث قبل است.

ترجمه: وقتی اینچنین شـد « که همه محمولات آمدند در این جوهر جمع شدند و این جوهر به عنوان موضوع برای همه معرفی شـد در اینصـورت، اولین موضوع می شود » پس طرفی « یعنی طرف قضـیه » که موضوعِ حقیقی است « نه آنهـایی که موضوعِ قراردادی است ممکن است ما عرض را موضوع قرار بدهیم ولی عرض، موضوع حقیقی نیست. آنچه که موضوع حقیقی اسـت جوهر می باشد » حد و نهایت است « یعنی محدود است و نهایت دارد ».

و المحمولات الداخله

این عبارت باید سر خط نوشته شود. مصنف از اینجا به محمولات رسیدگی می کند که آیا محدود می شوند یا نه ؟

خلاصه: بحثی شـروع شـده بود و نظر ما این بود که در قضایایی که در اختیار ما هسـتند و ما آنها را تشـکیل می دهیم موضوعِ محـدود و محمولِ محـدود داریم تا نتیجه بگیریم که حـد وسطِ محدود داریم. سـپس مصـنف اینگونه بیان کرد که محمول، یا ماهیتِ موضوع است یا عرضِ موضوع است. ایشان در صـفحه ۲۳۲ سـطر آخر می فرماید « و لیس فی المحمولات شیء خارج عن هذین البته » شـخص پیشـنهاد می کند که ما مورد سوم هم برای محمول داریم و آن، صور افلاطونیه است. پس معلوم شـد که عبارت « و اما الصور الافلاطونیه » جواب سوال مقدر است.

ص: ۲۹۵

مصنف دو جواب می دهد:

جواب اول: صور افلاطونیه باطل است. مصنف می فرماید ما در جای خودش آنها را باطل کردیم.

جواب دوم: بر فرض داشته باشیم در برهان بکار گرفته نمی شوند چون صور افلاطونیه امور خارجیه اند و در برهان نمی آیند.

مصنف سپس به مباحث قبل بر می گردد یعنی بیان می کند حال که ثابت شد عرضی و ذاتی داریم و این دو را می توان محمود قرار داد این دو محمول را رسیدگی می کنیم ابتدا در عرضیات بحث می شود که آیا عرض بر عرض، عارض می شود؟ اگر این محمولی که عرض شده، عارض و حمل بر عارض دیگری شود پس این عارض، موضوع پیدا کرده است و اگر حمل بر عرضِ سومی شود در اینصورت این عرضِ دوم، موضوع پیدا کرده است اما، اگر عرض، ختم به جوهر شد چون جوهر چیزی است که بالذات موضوع است و قابلیت موضوعیت دارد دیگر برای آن موضوع آورده نمی شود. بله ذاتی و عرضی را حمل می کنیم ولی جوهر را بر چیزی حمل نمی کنیم پس وقتی به جوهر رسیدیم این جوهر، موضوعی می شود که دیگر نمی تواند محمول شود. مصنف از این طریق، موضوع را محدود می کند و می گوید عرض ها که نمی توانند بر یکدیگر متکی شوند بالاخره بر فرض اگر عرضی بر عرضی حمل شود در آخر باید به جوهر متکی شود. سپس مصنف توضیح می دهد و می فرماید ما عرض را بر عرض عارض نمی کنیم. در قضیه، این کار را می کنیم اما در خارج این کار را نمی کنیم. مثلا استقامت که کیفیت است بر خط عارض می شود. خط، کمیت است. این عارض بر عرض، عارض شده است دوباره خط عارض بر سطح می شود و سطح عارض بر حجم می شود و حجم عارض بر جسم می شود. اما در خارج، استقامت و خط و سطح و حجم همه بر جسم طبیعی که جوهر است وارد می شود اینطور نیست که اینها به ترتیب بر روی یکدیگر وارد شوند و آخری بر جوهر وارد شود.

ص: ۲۹۶

بیان این مطلب که محمول قضیه باید محدود باشد و نمی تواند نامتناهی باشد/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۸/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان این مطلب که محمول قضیه باید محدود باشد و نمی تواند نامتناهی باشد/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و المحمولات الداخله فیما هو الشی محدوده متناهیه من الاجناس و الفصول (۱) (۲)

بحث در این بود که هیچ قضیه ای ممکن نیست موضوعش تا بی نهایت ادامه پیدا کند و یا محمولش تا بی نهایت ادامه پیدا کند بلکه موضوعِ هر قضیه ای به یک جا می رسد و تمام می شود یعنی محمول می گیرد ولی موضوعِ جدید نمی گیرد. محمول هم به یک جایی می رسد که تمام می شود یعنی موضوع پیدا می کند ولی محمولِ بعدی نمی گیرد. سپس بیان شد که اگر موضوع و محمول محدود شد وسطِ این دو که حد وسط می باشد محدود می گردد. بنابراین ما، هم موضوع را محدود می کنیم هم محمول را محدود می کنیم هم حد وسط را محدود می کنیم. توضیح اینها داده شد.

سپس در بیانی که شده بود ثابت گردید که موضوع، محدود است و در یک ختم می شود. ابتدا بیان شد که چه چیزهایی می توانند محمول شوند که عبارت از ذاتیات و عوارض بودند اما مُثُل افلاطونیه نمی توانند محمول باشند. وقتی محمولات بیان شد این مطلب گفته شد که همه این محمولات به جوهر ختم می شوند که آن جوهر، بالذات موضوع است و آن جوهر نمی تواند حمل بر چیزی بشود و موضوع پیدا کند. پس به اولین موضوع که جوهر است مُنتهی شدیم و موضوع، محدود شد.

ص: ۲۹۷

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۳۵، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۳۳، س۸، ط ذوی القربی.

الان مصنف می خواهد محمول را محدود کند. قبل از اینکه محمول، محدود شود اشاره به این مطلب می کند که محمولات سه قسم اند.

بیان اقسام سه گانه محمول:

۱ــ بعضی ها ذاتیاتِ موضوعات هستند.

۲ــ بعضی ها عرضِ لازم هستند.

۳ــ بعضی ها عرضِ مفارق هستند.

مصنف ابتدا در قسم اول بحث می کند و آنها را متناهی می کند به این بیانی که گفته می شود.

بیان تناهی محمول در قسم اول: ذاتیِ هر شیئی، متناهی است. اگر ذاتی، متناهی نباشد نمی توان شیء را تعریف کرد چون تعریف به توسط ذاتیات انجام می شود و اگر ذاتیات، بی نهایت باشند ما نمی توانیم بی نهایت را در تعریف جمع کنیم پس هرگز حدی برای شیئی نداریم در حالی که در خارج و در علوم می بینیم که تحدیدها و تعریفاتِ زیادی داریم و بسیاری از اشیاء تعریف شدند. این، نشان می دهد که اشیاء دارای ذاتیاتِ نامحدود نیستند و ذاتیات آنها محدود بوده به طوری که توانستند در تعریف اخذ شوند و جمع شوند.

با این بیان ثابت شد که محمولات اگر از سنخِ ذاتیات باشند حتما محدودند.

توجه کنید در این بیانی که شد محمولات، محدود نشدند بلکه ذاتیات محدود شدند سپس آن ذاتیاتی که در تعریف اخذ می شوند و محدودند را در محمول آوردیم و گفتیم که محمولات هم متناهی اند.

توجه کردید که استدلال را به صورت مستقیم بر محمولات نبردیم. یعنی اینطور نگفتیم که محمولات به فلان دلیل، متناهی اند. مصنف از ذاتیات خارج می شود و محمولاتی را که ذاتی نیستند ملاحظه می کند البته در این بحثی که وارد می شود می توان گفت که محمولاتِ ذاتی هم داخل اند ولی چون درباره محمولات ذاتی بحث شد و محدود گردیدند احتیاجی نیست که دوباره آنها را محدود کند. سپس بحث را وسیع تر قرار می دهیم و می گوییم محمولات « چه ذاتی باشند چه غیر ذاتی باشند » مورد بحث می باشند. درباره این محمولات اینگونه گفته می شود که حتما از عوارض می باشند و الا جوهر نمی تواند حمل شود و عوارض اگر ادامه داده شوند به جنس عالی خودشان ختم می شوند. مثلا خط اگر عارضی داشته باشد در پایان این عارض ها که ردیف هم می شوند به کمّ ختم می شوند و کمّ آخرین محمول می شود. چون کمّ، جنس عالی است دیگر محمولی بالاتر از آن نیست « اما قبلا محمولات را در تعریفات بردیم و آنجا محدودشان کردیم نتیجه گرفتم که پس محمولات هم محدودند ».

ص: ۲۹۸

در بحث جلسه قبل، موضوعات را محدود کردیم و به آخر رساندیم در بحث امروز هم محمولات را محدود کردیم و به آخر رساندیم نتیجه می گیریم که بین موضوع و محمول هم حد وسطِ بی نهایت نمی تواند باشد چون « بی نهایت » نمی تواند دو طرفش بسته باشد زیرا یک طرفِ آن را با موضوع بستیم و طرف دیگر را با محمول بستیم چگونه می توان وسطِ آن، حدود وسطای بی نهایت آورد؟ حتما متناهی می شوند. پس ثابت شد که هم موضوع، متناهی است هم محمول، متناهی است هم حد وسط ها متناهی اند.

توضیح عبارت

و المحمولات الداخله فیما هو الشیء محدوده متناهیه من الاجناس و الفصول

« من الاجناس و الفصول » بیان برای « المحمولات » است.

توجه کنید لفظ « فیما هو الشی » را به صورتِ جدا جدا نخواهید بلکه لفظ « هو » را به « ما » وصل کنید که مراد « ما هو » ی شی است ولی چون بعد از لفظ « هو » کلمه « الشی » آمده است که الف و لام دارد نمی توان به صورت « ما هو » ی شیء بخوانید اما وقتی ترجمه به فارسی می شود الف و لام آن برداشته می شود و « ما هو » ی شیء خوانده می شود که همان ماهیت شی مراد است.

ترجمه: محمولاتی که داخل در ماهیت شی هستند « یعنی ذاتی شیء اند. مراد از شیء در اینجا، موضوع است یعنی محمولاتی که داخل در ماهیتِ موضوع هستند » محدود و متناهی اند. که آن محمولات عبارت از اجناس و فصول هستند « مصنف برای دلیلِ تناهی، این دلیل را در خود محمولات پیاده نمی کند بلکه در حدود و تعریفات پیاده می کند و در آنجا دلیل برای متناهی بودن ذاتیات می آورد. سپس می گوید اگر این ذاتیات که متناهی اند، محمول قرار بگیرند محمول هم متناهی می شود.

ص: ۲۹۹

اذ بینا ان الذهن لا یمکن ان یقطع امورا بلا نهایه لتحدید شیء واحد

ترجمه: زیرا بیان کردیم که ذهن ممکن نیست طی کند امورِ بلا نهایت را برای تعیین و تعریف یک شیء « یعنی برای تعریف یک شیء نمی تواند بی نهایت حد را طی کند و به آن شیء پی ببرد بلکه باید اجزاء محدودی را عالِم بشود تا از طریق آن اجزاء محدود، به این شیئی که اسمش معرَّف است عالم بشود ».

و التحدید موجود

تا اینجا یک مقدمه بیان شد و آن این بود که ممکن نیست ذات برای تحدید شیء، امورِ بی نهایت را طی کند. مقدمه دوم این است که تحدید و تعریف موجود است چون در خیلی از علوم، خیلی چیزها تعریف شدند.

می توان اینگونه بیان کرد: مقدمه اول: تحدید، موجود است. مقدمه دوم: و این تحدیدِ موجود، ذهن ما را به معرَّف آشنا می کند در حالی که اجزاء بی نهایت را چون ذهن نمی تواند طی کند نمی توان آنها را وسیله آشنایی برای معرَّف قرار داد.

و المحمولات العارضه لها طرف من جهه الموضوع ــ و هو الجوهر ــ و طرف من جهه المحمولات ــ و هو المقولات العشر

ضمیر « هو » به « طرف » بر می گردد.

مصنف تا اینجا محمولات ذاتیه را مطرح کرد و از طریق اینکه این محمولات ذاتیه در حد، محدود هستند ثابت کرد که خودشان وقتی محمول باشند محدود و متناهی اند. از اینجا به محمولات عارضه می پردازد یعنی محمولاتی که بر موضوعات عارض می شوند نه اینکه ذاتی باشند. مصنف می فرماید اینها موضوعشان جوهر است و جوهر نمی تواند محمول قرار بگیرد و نمی تواند موضوع پیدا کند پس از طرف موضوع، قضیه متناهی می شود. از طرف محمول این محمولات را هر چقدر که محمول بیاورید وقتی به جنس عالی رسیدید آنجا محدود می شوند. پس محمولات هم متناهی می شوند.

ص: ۳۰۰

ترجمه: و محمولات عارضه برای آنها طرف است از جهت موضوع که جوهر است و طرفی از جهت محمول است که مقولات عشر می باشد.

« المقولات العشر »: توجه کنید که مصنف در جهت محمول، جوهریت را هم لحاظ کرد زیرا جوهریت، محمول می شود اگر چه جوهر محمول نمی شود. « اگر کسی بگوید _ هذا جوهر _ می گوییم جوهر در اینجا اگر چه محمول است ولی ذاتِ جوهر محمول نیست بلکه جوهریت، محمول شده است ».

لان کل واحد منها اما کیف و اما کم و اما مضاف و اما غیر ذلک

ترجمه: هر یک از این محمولات یا کیف اند « یعنی منتهی به کیف می شوند » یا کمّ اند یا مضاف اند یا غیر اینها هستند « یعنی جنس های عالی هستند و مقولات عشر می باشند و چون بالاتر از مقولات عشر نداریم لذا متناهی اند ».

فما بین الطرفین محدود علی ما اوضحنا قبل

تا اینجا مصنف ثابت کرد که محمولات متناهی اند قبلا ثابت کرده بود که موضوع متناهی است الان نتیجه می گیرد ما بین این دو طرف « یعنی ما بین موضوع و محمول که حد وسط است » محدود می باشد.

و ایضا فان المحمولات من جملتها داخله فی حدودها _ اعنی حدود المحدودات الجزئیه منها الموجوده فی الموضوع

مصنف از اینجا وارد بیان دیگری می شود که در این بیان، هم عوارض لازمه را متناهی می کند هم عوارض مفارقه را متناهی می کند یعنی این بحثی که الان می شود خیلی وسیع است چون همه را محدود می کند. اما محمولات ذاتی را به همان بیانی که قبلا محدود کرد محدود می کند. موضوع را قبلا محدود کرد الان می خواهد محمولات را محدود کند.

ص: ۳۰۱

تـا اینجا مصـنف عوارض را از این طریق محـدود کرد که فرمود همه اینها منتهی به مقولات عشـر می شونـد اما راه جدیـد این است که از طریق ذاتی بودن آنها را محدود می کند.

در وقتی که مصـنف می خواست ذاتیات را محدود کند ذاتیاتی که محمول بودند نسبت به موضوعاتشان سنجیده شد الان که مصـنف می خواهـد محمولاتی که عارض لازم یا عارض مفارق انـد را محدود کند، این محمولات را ذاتی برای افراد خودش می کند. مثلا « کاتب » نسبت به ما عرض لازم است ولی کاتب نسـبت به افراد کاتب ذاتی است یعنی این انسان اگر کتابت را در آن اخـذ نکنیـد بر آن، کاتب اطلاق نمی شود. این انسان، کاتب است با قید کتابت. پس کتابت اگر چه برای انسان عارض است ولی برای کـاتب ذاتی است. شـما کتابت را با کاتب بسـنجید نه با انسان، یعنی محمولِ کاتب قرار دهیـد ذاتی می شود و مصـنف قبلاـ ذاتیـات را محـدود کرد زیرا ذاتیـاتِ این فرد، محـدود است همین ذاتیاتِ محـدود را محمول قرار می دهیم. پس کاتب، محمول بر انسان شـد هر چه که محمولِ کاتب قرار داده شود تبدیل به ذاتیات کاتب می شود. ذاتیاتِ کاتب را محدود می کنیم لذا محمولاتی که بر کاتب و انسان هستند محدود می شوند.

توجه می کنیـد در قبل که محمول، ذاتیِ موضوع بود، محمولاتِ ذاتیِ این موضوع، محـدود شد الان محمولات، ذاتی موضوع نیسـتند ولی ذاتیِ افراد خودشـان هسـتند. به سـراغ افراد خودشان می رویم و این ذاتیات را محـدود می کنیم. آنجا که محـدود شدند محمول برای آنها قرار می دهیم و محمولات هم محدود می شوند.

ص: ۳۰۲

توضیح عبارت

« من جملتها »: این لفظ یک تعبیر عربی است که در فارسی نظیر ندارد. در فارسی اینگونه گفته می شود « از اول تا آخر ».

مصنف ضمیر « حدودها » را با « اعنی » بر می گرداند. ضمیر « منها » به « المحمولات » بر می گردد. مراد از « المحدودات الجزئیه »، مصادیق است. مصحح کتاب باید بعد از لفظ « الموضوع » خط تیره بگذارد.

« فان المحمولات من جملتها داخله فی حدودها »: محمولات همه آنها داخل در حدودِ موضوعاتی هستند که از سنخِ مصادیق اند « نه موضوعاتِ قضیه.سپس مصنف این محمول قضیه را با مصداقِ خود این محمول می سنجد و می بیند این محمول برای مصداقش ذاتی است در آنجا این محمول را محدود می کند و سپس در قضیه می آید و می گوید این محمولی که وقتی با مصداق خودش سنجیده شد متناهی بود همین محمول متناهی را آوردیم و در این قضیه، محمول قرار دادیم پس این محمول هم متناهی می شود ».

« اعنی حدود المحدودات الجزئیه منها »: محدوداتِ جزئیه از این محمول یعنی جزئیاتِ همین محمول که مصادیق هستند.

« الموجوده فی الموضوع »: الف و لام در « الموجوده » موصوله است و « الموجوده » صفت برای « المحدودات » است که مصادیق می باشند یعنی مصادیقی که در موضوعِ قضیه موجودند. توجه کنید وقتی گفته می شود « الانسان کاتب » موضوع، انسان می شود و کاتب، محمول می شود. در اینصورت کاتب که محمول است نسبت به مصادیقِ خود کاتب سنجیده می شود و می بینید ذاتیِ تمامِ این مصادیق است. یکی از این مصادیق در انسان وجود دارد. مثلا وقتی گفته می شود « زید کاتب » یکی از مصادیقِ کاتب در زید است مصداق دیگر در عمرو است و وقتی گفته می شود « الانسان کاتب »، مصادیقِ کاتب در مصادیق انسان است. ملاحظه می کنید که این مصادیق موجود در موضوع قضیه اند بنابراین اگر کاتب را نسبت به این مصادیق، متناهی کردیم نسبت به آن موضوع قضیه هم متناهی می شود.

ص: ۳۰۳

ترجمه: این محمولات داخل در حدودِ محدوداتِ جزئیه یعنی مصادیق هستند که این مصادیق در موضوعِ قضیه موجودند.

و ان لم تکن داخله فی حدود موضوعاتها من الجواهر

محمولات داخل در حدودِ مصادیق خودشان هستند و لو اینکه این محمولات داخل در حدودِ موضوعات خودشان « یعنی موضوع قضیه » نباشند.

« من الجواهر » بیان برای « موضوعاتها » است.

و الداخلات فی حدود الشی متناهیه

توجه کنید که ما قضیه ای داریم که موضوعش جوهر است و محمولش عارض از عوارض است که یا عارضِ لازم یا عارضِ مفارق است. این محمول که عارض است نسبت به مصادیق خودش ذاتی است یعنی در مصادیق خودش ماخوذ است و لو در این موضوع قضیه که این جوهر است ماخوذ نباشد. به عبارت دیگر می گوییم « الانسان کاتب ». در اینجا « کاتب » در مصادیقِ کاتب ذاتی است ولی برای موضوعِ قضیه که « الانسان » است ذاتی نیست. توجه کردید که « کاتب » در مصادیق خودش محدود شد. همین محدود را در قضیه به عنوان محمول قرار می دهید و در اینصورت محمولِ قضیه، متناهی می شود.

عبارت « و ان لم تکن داخله فی حدود موضوعاتها من الجواهر » را نادیده بگیرید و عبارت « و الداخلات فی حدود الشی متناهیه » را به قبل از آن وصل کنید به اینصورت می شود: محمولات داخل در حدود موضوعات خودشان « یعنی در حدود جزئیات و مصادیق خودشان » هستند و آنچه که داخل در حدود شیء هستند متناهی اند پس این محمولاتی که در حدودِ مصادیقشان داخل اند متناهی می باشند پس محمولات، متناهی اند. حال همین محمولاتِ متناهی، محمولِ موضوع قرار داده می شود و به مصداقش کاری نداریم.

ص: ۳۰۴

فاذن جمیع المحمولات متناهیه سواء کانت داخله فی حدود الجواهر او کانت اعراضا ذاتیه او اعراضا غریبه

مراد از « الجواهر » همان موضوعات قضیه هستند که اولین موضوع به حساب می آیند و قبل از آنها موضوع نیست.

ترجمه: پس تمام محمولات متناهی اند چه محمولاتِ ذاتی که داخل در حدود جواهر باشند « چه محمولات ذاتی داخل در ذات موضوعشان هستند چه محمولات غیر ذاتی که داخل در ذات مصداقشان هستند. پس هر چه که داخل در ذات باشد محدود می شود لذا محمولات، مطلقا محدود می شوند » چه این محمولات « داخل در حدود جواهر نباشند بلکه » برای جواهر، اعراض باشند « ولی داخل در حدودِ مصداقِ خودشان باشند » چه اعراض ذاتیه باشند چه اعراض غریبه باشند.

« او کانت اعراضا ذاتیه او اعراضا غریبه »: مراد از اعراض ذاتی همان لوازم اند که از ذات جدا نمی شوند یعنی عرضِ این ذاتند مادامی که این ذات، این ذات است این عارض را دارد. اما اعراض غریبه، اعراض بیگانه اند یعنی اعراض بیگانه از این ذاتند و یک عاملی آنها را به ذات داده است نه اینکه خود ذات، این عرض را واجد باشد. اگر خود ذات این عرض را واجد باشد هر گز آن را رها نمی کند لذا عرض لازم می شود.

فقد اسبتان من هذه الجهه ایضا تناهی الاوساط

مصنف نتیجه می گیرد که اگر موضوع، محدود است چنانچه در جلسه قبل بیان شد و اگر محمول محدود است چنانچه با دو بیان، امروز گفته شد، نتیجه گرفته می شود که بین محمول و موضوع که حدود وسطی می باشند نیز محدودند.

ص: ۳۰۵

« من هذه الجهه »: مصنف این جهت را خودش توضیح می دهد.

« ایضا »: در ۴ خط قبل بیان شد که حد وسط متناهی است. اگر موضوع و محمول، متناهی است پس حد وسط هم متناهی است. الان می فرماید « ایضا » یعنی علاوه بر آن حرفی که در ۴ خط قبل بیان شد الان هم می فرماید از این جهت هم تناهی اوساط درست شد.

و هذه الجهه هی جهه اعتبار التصور و الحد

« اعتبار التصور »: مقام تصور، مقام حد است یعنی وقتی تعریف می کنیم برای این است که مجهول، تصور شود. یعنی مجهولِ تصوری، معلومِ تصوری شود. در منطق حد برای تصور است و حجت برای تصدیق است. در منطق، حد آورده می شود تا معرَّف، تصور شود پس باب حد و باب تصور یکی است. باب حجت و باب تصدیق هم یکی است. الان وقتی در اینجا تعبیر به « اعتبار التصور و الحد » می کند این، یک مطلب است ولی دو کلمه آورده است.

مصنف می فرماید در باب تصور یعنی در باب حد، محمولات را متناهی کردید. موضوعات را هم متناهی کردید. پس از این جهت یعنی از جهت اینکه معرَّفی دارید که موضوع قرار داده شده و معرِّفی دارید که محمول قرار داده شده است یعنی از باب حد و تصور، معرِّف و معرَّف را متناهی کردید پس حد وسط از این طریق هم متناهی می شود. قبلا از این باب که موضوع، جوهر است و جوهر نمی تواند موضوع پیدا کند بلکه خودش موضوع است، متناهی شد از این جهت هم که محمولات به اجناس عالیه منتهی می شوند محمولات، متناهی شد. به این جهت، موضوع و محمول متناهی شد و نتیجه گرفتیم که حد وسط، متناهی است. اما الان از جهت دیگر موضوع و محمول متناهی شد به اینکه موضوع ها را معرَّف کردیم و محمولات را معرِّف کردیم. معرِّف و معرَّف را متناهی کردیم حد وسط بینهما هم متناهی شد.

ص: ۳۰۶

فقد بان

این عبارت اول بحث است و باید سر خط نوشته شود.

خلاصه: بحث در این بود که هیچ قضیه ای ممکن نیست موضوعش تا بی نهایت ادامه پیدا کند و یا محمولش تا بی نهایت ادامه پیدا کند. سپس بیان شد که اگر موضوع و محمول محدود شد وسطِ این دو که حد وسط می باشد محدود می گردد. سپس در بیانی که شده بود ثابت گردید که موضوع، محدود است و در یک ختم می شود. الان مصنف می خواهد محمول را محدود کند. قبل از اینکه محمول، محدود شود اشاره به این مطلب می کند که محمولات سه قسم اند.

۱ــ بعضی ها ذاتیاتِ موضوعات هستند.

۲ــ بعضی ها عرضِ لازم هستند.

۳ــ بعضی ها عرضِ مفارق هستند.

مصنف ابتدا در قسم اول بحث می کند و آنها را متناهی می کند.

بیان تناهی محمول در قسم اول: ذاتیِ هر شیئی، متناهی است. اگر ذاتی، متناهی نباشد نمی توان شیء را تعریف کرد. هرگز حدی برای شیئی نداریم در حالی که در خارج و در علوم می بینیم که تحدیدها و تعریفاتِ زیادی داریم. با این بیان ثابت شد که محمولات اگر از سنخِ ذاتیات باشند حتما محدودند.

مصنف در ادامه به محمولات عارضه می پردازد یعنی محمولاتی که بر موضوعات عارض می شوند نه اینکه ذاتی باشند. مصنف می فرماید اینها موضوعشان جوهر است و جوهر نمی تواند محمول قرار بگیرد و نمی تواند موضوع پیدا کند پس از طرف موضوع، قضیه متناهی می شود.

ایشان در ادامه وارد بیان دیگری می شود که در این بیان، هم عوارض لازمه را متناهی می کند هم عوارض مفارقه را متناهی می کند. تا اینجا مصنف عوارض را از این طریق محدود کرد که فرمود همه اینها منتهی به مقولات عشر می شوند اما راه جدید این است که از طریق ذاتی بودن آنها را محدود می کند. الان که مصنف می خواهد محمولاتی که عارض لازم یا عارض مفارق اند را محدود کند، این محمولات را ذاتی برای افراد خودش می کند. مثلا « کاتب » نسبت به ما عرض لازم است ولی کاتب نسبت به افراد کاتب ذاتی است. پس کتابت اگر چه برای انسان عارض است ولی برای کاتب ذاتی است. ذاتیاتِ کاتب را محدود می کنیم لذا محمولاتی که بر کاتب و انسان هستند محدود می شوند.

ص: ۳۰۷

مصنف نتیجه می گیرد که اگر موضوع، محدود است چنانچه در جلسه قبل بیان شد و اگر محمول محدود است چنانچه با دو بیان، امروز گفته شد، نتیجه گرفته می شود که بین محمول و موضوع که حدود وسطی می باشند نیز محدودند.

۱_ مقدمات برهان تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کنند/ ۲_ اشیایی که سبب دارند و با برهان معلوم می شوند نمی توان آنها را با وجه دیگری اشرف از برهان اثبات کرد/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ مقدمات برهان تا بی نهایت ادامه پیدا نمی کنند/ ۲_ اشیایی که سبب دارند و با برهان معلوم می شوند نمی توان آنها را با وجه دیگری اشرف از برهان اثبات کرد/ فصل ۶/ مقاله ۳/ برهان شفا.

فقد بان و اتضح ان ها هنا مقدمات اولی و ان محمولات و موضوعات بلا واسطه و انها جاریه علی الولاء (۱) (۲)

مصنف با عبارت « فقد بان ... علی الولاء » می خواهد نتیجه مباحث قبل را بیان کند که باید در جلسه قبل خوانده می شد. ایشان می فرماید توضیح داده شد که نتیجه ی برهان را می توان تحلیل کرد و این قضیه ی واحده که اسمش نتیجه برهان است را به دو قضیه تبدیل یا تقسیم کرد به اینصورت که حد وسطی آورده شود و بین دو جزءِ نتیجه فاصله انداخته شود و با این کار یک قضیه منقسم به دو قضیه شود مثل « العالم حادث » که نتیجه ای است و به ما داده شده است و دارای دو جزء هم هست که یک جزئش « العالم » است و جزء دیگرش « حادث » است. می توان یک حد وسطی آورد که یکبار با جزء اول که « عالم » است همراه شود و گفته شود « العالم متغیر » و یکبار با جزء دوم که « حادث » است همراه شود و گفته شود « کل متغیر حادث ». الان قضیه ی واحد که « العالم حادث » بود منقسم به دو قضیه شد. این را اصطلاحاً تحلیل یا تقسیم می گویند یعنی یک قضیه به وسیله آوردن حد وسط به دو قضیه تقسیم شده. پس لفظ « قضیه منقسمه » که بعداً در عبارت مصنف می آید به همین معناست که این قضیه را می توان تبدیل یا تقسیم به دو قضیه کرد و لفظ « قضیه مرکبه » که بعداً در عبارت مصنف می آید به این معناست که مرکب از دو قضیه و حاصلِ دو قضیه است. در مقابلِ « قضیه منقسمه » و « قضیه مرکبه »، « قضیه بسیطه » و « قضیه اسطقسیه » قرار دارد. یعنی قضیه ای که حد وسط ندارد به عبارت دیگر ثبوتِ محمول برای موضوع بدیهی است این قضیه را نمی توان تقسیم و منحل به دو قضیه کرد چون حد وسط ندارد.

ص: ۳۰۸

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۳۶، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۳۴، س۲، ط ذوی القربی.

مصنف تا الان بیان کرد نتایج براهین اگر چه می توانند منحل شوند ولی بالاخره به قضیه ای دسترسی پیدا می کنیم که آن قضیه، منقسمه نیست بلکه اولیه و بسیطه و بدیهیه است.

توضیح عبارت

فقد بان و اتضح ان ها هنا مقدمات اولی

روشن شد که مقدمات اولیه داریم که اولی و بسیط و اسطقسی هستند و منقسم و مرکب نیستند. اینطور نیست که انحلال تا بی نهایت ادامه پیدا کند. تمام براهین از این قضایای اُولی شروع می شود یعنی ابتدا آن را صغری و کبریِ برهان قرار می دهیم و نتیجه می گیریم و دوباره آن نتیجه، مقدمه برای قیاس های بعدی قرار می گیرد و نتیجه های بعدی گرفته می شود.

ترجمه: روشن شد و واضح گردید که در آنجا « یعنی در عالم اقامه براهین » مقدمات اُولی داریم « که اولین برهان ها از آن مقدمات اولی درست می شود ».

و ان محمولات و موضوعات بلا واسطه

مصنف بیان دیگری دارد و آن اینکه امری موضوع قرار داده می شود و برای آن امر، محمولی آورده می شود و برای آن محمول، دوباره محمول آورده می شود. برای محمول سوم، محمول دیگری آورده می شود ولی به یک جا می رسیم که محمول تمام می شود. این محمول آوردن نمی تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند. به عبارت دیگر می توان اینگونه گفت که محمولی داریم و برایش موضوع می آوریم برای آن موضوع دوباره موضوع می آوریم برای موضوع دوم، موضوع سوم می آوریم و هکذا تا جایی ادامه داده می شود که موضوع تمام می گردد و نمی توان موضوع دیگری آورد. آن موضوع، اولین موضوع خواهد بود. پس موضوعات را هم نمی توان تا بی نهایت ادامه داد چنانچه محمولات را هم نمی توان تا بی نهایت ادامه داد.

ص: ۳۰۹

ترجمه: و روشن شد که در آنجا « یعنی در عالم اقامه براهین » موضوعات و محمولاتِ بلا واسطه داریم « که بین آنها هیچ حد وسطی فاصله نشده باشد یعنی موضوع و محمولِ آن قضیه بدون واسطه بر یکدیگر حمل شدند. مثلا در یک جا که ادامه داده می شود به انسان می رسیم که موضوع است و دیگر نمی تواند محمول شود چون ذات است و شان ذات، موضوع بودن است. همچنین اگر اجناس عالیه محمول قرار بگیرند آخرین محمول خواهند بود لذا موضوعات و محمولات را نمی توان تا بی نهایت ادامه داد. بنابراین حد وسط ها نمی توانند بی نهایت باشند ».

و انها جاریه علی الولاء

ترجمه: و روشن شد که اینچنین مقدماتی « یا محمولات و موضوعات » جاری بر ولاء هستند.

« الولاء »: یعنی یکی در پِیِ دیگری است یعنی بدون انقطاع. توجه کنید که اگر بین موضوع و محمول، حد وسط را فاصله کنید محمول و موضوع، علی الولاء نخواهند بود بلکه واسطه، آنها را قطع کرده است. به آنها محمول و موضوعِ منقطع می گویند.

و الاشیاء التی تُعلَم بالبرهان لایمکن ان تُعلَم بوجه آخر اشرف منه

این عبارت، مطلب جدیدی است و باید سر خط نوشته شود.

اشیاء گاهی سبب دارند ما از طریق سبب به آنها عالم می شویم. علمِ از طریقِ سبب، برهان است « البته به آن، برهان لمّ گفته می شود. و وقتی لفظ برهان به صورت مطلق بکار می رود منصرف به برهان لمّ می شود ». اما از راه دیگری که اشرفِ از این راه برهان باشد نمی توان عالم به اشیاء شد. اگر از راه معلول یا از راه ملازمات بخواهید عالم شوید هیچکدام به قدرت علم از طریق سبب نیست. علم از طریق سبب، قویترین علم است پس برای عالم شدن به شیئی که دارای سبب است شریفترین راه این است که از طریق سبب یعنی برهان عالم شویم.

ص: ۳۱۰

مراد از « علم » در اینجا به معنای « تصدیق » است چون کار برهان، تصدیق است پس مراد، علم تصدیقی است نه علم تصوری که از حد ناشی می شود.

ترجمه: « درباره خداوند ـ تبارک ـ که سبب ندارد او را نمی توان با برهان عالم شد چون سبب ندارد ولی » اشیایی که سبب دارند « و از طریق سبب شناخته می شوند » و ممکن است که دانسته شود به راه دیگر « مثلا از مِثل شناخته شود یا از معلول یا از ملازم یا از ضد شناخته شود » که اشرف از برهان باشد.

و کل علم برهانی فانما یکون بعلم اقدم منه فان ذهب ذلک الی غیر النهایه ارتفع العلم البرهانی

« اصلا » یعنی « به طور کلی ».

« ذلک »: علم برهانی به علم اقدم بودن.

علم از طریق سبب، علم برهانی شد اما آیا علم برهانی که داریم از یک برهان قبلی استفاده می شود؟ مصنف می فرماید بله ممکن است از یک برهان قبلی استفاده شود و آن برهان قبلی از برهان قبل تر استفاده می شود ولی اینطور نیست که همینطور ادامه پیدا کند و به برهانِ اولی دسترسی پیدا نشود بلکه به یک برهان اولی دسترسی پیدا خواهید کرد که آن برهان اولی از مقدمات اولی و بدیهی تشکیل شده است.

ترجمه: هر علم برهانی با علمِ قبل از خودش حاصل می شود « ولی اینچنین نیست که تا بی نهایت برود » اگر آن « یعنی علم برهانی به علم اقدم بودن » تا بی نهایت برود علم برهانی به طور کلی مرتفع می شود « یعنی اگر همچنان این برهان، مسبوق به برهان قبلی باشد و برهان قبلی مسبوق به برهان قبلی باشد در آخر لازمه اش این است که هیچ برهانی نداشته باشید چون اولین برهان، شروع نمی شود تا بخواهد اولین برهان را تشکیل دهد. لازمه اش این می شود که اصلا برهان نداشته باشید ».

ص: ۳۱۱

و اما ان وقف عند مقدمات لا اوساط لها فاحسن ما تأوّل عليه ذلك ان يكون الوقوف عند اصول موضوعه

« فاحسن ما تأول علیه »: یعنی « فاحسن ما یرجع الیه ».

« ذلک »: یعنی « ذلک الوقوف ».

اگر لازمه ی این مطلب این است که اصلا برهانی نداشته باشیم پس باید آن را در یک جا متوقف کرد. لذا این سلسله براهینی که هر برهانی مسبوق به برهان قبل از خودش است باید قطع شود و به جایی برسیم که قبل از آن برهانی وجود ندارد. اما کجا باید آن را قطع کرد؟ در دو جا می توان آن را قطع کرد. یکی در جایی است که به بدیهیات برسیم چون برهانی که از مقدمات بدیهی تشکیل می شود اولین برهان است. دوم در جایی است که مقدماتِ برهان، اصول موضوعه باشند. اصول موضوعه، بدیهی نیستند ولی در جای خودش ثابت می شوند. در اینجا در این علم ثابت نمی شوند در علم دیگر ثابت می شوند لذا در این علم اگر برهان را به جایی برسانیم که مقدماتش اصول موضوعه هستند کافی می باشد سپس این اصول موضوعه چون خودشان احتیاج به استدلال دارند در علم خودشان با براهین دیگر اثبات می شوند در آنجا باید برهان به برهان اولی « یعنی برهانی که از مقدمات اولیه تشکیل شده » ختم شود.

پس توجه کردید که در همه جا سلسله براهین ما قطع می شود در این علم، سلسله براهین ما به برهانی که از اصول موضوعه تشکیل شده ختم می شود. در علمی که از این اصول موضوعه بحث می کند و می خواهد در آنجا اصول موضوعه را اثبات کند برهان بر این اصول موضوعه می آورد و آن سلسله براهین در آن علم به برهانی که از بدیهیات تشکیل می شود ختم می گردد.

ترجمه: اما اگر قائس « یعنی کسی که قیاس تشکیل می دهد » توقف کند « یا اگر توقف شود » نزد مقدماتی که حد وسط ندارند « و مقدمات یقینیه هستند در کجا توقف کنند؟ مصنف می فرماید » بهترین جایی که این وقوف به آن رجوع می کند و در آنجا حاصل است این می باشد که وقوف نزد اصول موضوعه باشد « یعنی بهترین جایی که می توان وقوف را ارجاع داد و آنجا را مرجعِ توقف قرار داد اصول موضوعه است و برهان متوقف می شود ».

و الوقوف عند اصول موضوعه _ ان کانت تلك الاصول لا تتبرهن فی علم آخر _ وقوف غیر برهانی

توجه کنید اصول موضوعه اینچنین نیست که توقفگاه آخر باشد بلکه در این علم، توقفگاه آخر است اما توقفگاه آخر به طور مطلق، بدیهیات است نه اصول موضوعه. اگر این اصول موضوعه در علم دیگر اثبات نشود ما توقف بر غیر برهان کردیم اما چون این اصول موضوعه در علم دیگر اثبات می شود توقف بر برهان کردیم و در علم دیگر، براهینِ آن ادامه داده می شود و توقف بر بدیهیات می شود در اینصورت هم توقف بر برهان شده است.

نکته: اگر در این علم به اصول موضوعه توقف نکنیم و بخواهیم در همین علم آن را به بدیهیات برسانیم طولانی می شود. در این علم در اصول موضوعه توقف می کنیم و در علم مربوطه، آن اصول موضوعه بر بدیهی ختم می شود. اینطور نیست که در هر علمی به بدیهیات ختم شود لذا مصنف تعبیر به « احسن » می کند یعنی احسن این است که در هر علمی به اصول موضوع ختم شود و لزومی ندارد آن را در این علم به بدیهیات برسانید. از طرف دیگر لازم می آید که هر علمی با علم دیگر مخلوط شود چون مقدمات این مقدمه در علم دیگر اثبات می شود.

ص: ۳۱۳

ترجمه: متوقف شـدن بر اصول موضوعه، اگر این اصول در علم دیگر برهـانی نشود این توقف، توقفِ غیر برهـانی است « پس برای اینکه توقف، توقف برهـانی باشـد بایـد این اصول موضوعه در علم دیگر برهـانی شود. در علم دیگر به وسـیله برهـان ها، برهانی می شود لذا مصنف می فرماید « فیجب اذن ... ».

فیجب اذن ان کان وقوف علی اصول موضوعه ان یکون لها وقتا ما بیانٌ برهانی

« ان یکون » فاعل « یجب » است.

ضمیر « لها » به « اصول موضوعه » بر می گردد و « بیان برهانی » اسم « یکون » است.

این عبارت اگر سر خط نوشته نمی شد بهتر بود چون دنباله ی بحث است.

در جـایی که وقوفِ ما بر اصول موضوعه ای که برهانی نشدنـد، وقوف غیر برهانی است، واجب است که اگر وقوف بر اصول موضوعه شـد، برای این اصول موضوعه در یـک وقتی « و در یک علمی » بیان برهانی بایـد داشـته باشـیم « یعنی در علم دیگر باید بیان برهانی باشد تا این توقفی که در این علم به اصول موضوعه شده، توقف برهانی باشد ».

و فی آخر الامر یجب ان ینتهی البحث الی مقدمات لا اوساط لها و الا لم یمکن برهان و لا علم برهانی

در آخر امر واجب است منتهی شود امر به مقـدماتی که وسط ندارنـد « یعنی بـدیهی اند. در اینصورت برهان ختم می شود » و الا « یعنی اگر به چنین مقدماتی که از مقدماتِ بی وسط یعنی از مقدمات بدیهی تشـکیل شده است نرسیم » نه برهانی خواهیم داشت نه علم برهانی خواهیم داشت.

ص: ۳۱۴

فلم یکن احتجاج الخصوم فی امکان وجود اوساط لا نهایه لها برهانیا یلتفت الیه

این عبارت هم اگر سر خط نوشته نمی شد خوب بود.

این عبارت تفریع بر این است که اگر به اولین برهان دست پیدا نکنیم علم برهانی نخواهیم داشت لفظ « فلم یکن » به این معناست که اگر علم برهانی نداشته باشیم نه ما می توانیم مطلوب خودمان را اثبات کنیم نه خصم می تواند مطلوب خودش را اثبات کند چون او هم برهان ندارد. خصم می گفت این اوساط، ادامه پیدا می کند.

ترجمه: اگر برهان وجود نداشت احتجاج خصم در اینکه می گوید اوساطِ لا نهایت وجود دارد، برهانی نیست که قابل التفات باشد « به عبارت دیگر احتجاج خصوم در این مبنا که می گوید ممکن است وجود اوساط لا نهایه لها باشد، برهانی نخواهد بود ».

خلاصه: روشن شد که مقدمات اولیه داریم که اولی و بسیط و اسطقسی هستند و منقسم و مرکب نیستند. اینطور نیست که انحلال تا بی نهایت ادامه پیدا کند.

مصنف بیان دیگری می کند و آن اینکه امری موضوع قرار داده می شود و برای آن امر، محمولی آورده می شود و برای آن محمول، دوباره محمول آورده می شود. برای محمول سوم، محمول دیگری آورده می شود ولی به یک جا می رسیم که محمول تمام می شود. این محمول آوردن نمی تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند و روشن شد که اینچنین مقدماتی « یا محمولات و موضوعات » جاری بر ولاء هستند یعنی یکی در پِیِ دیگری است بدون انقطاع.

اشیاء گاهی سبب دارند ما از طریق سبب به آنها عالم می شویم. علمِ از طریقِ سبب، برهان است. اما از راه دیگری که اشرفِ از این راه برهان باشد نمی توان عالم به اشیاء شد. مصنف می فرماید بله ممکن است از یک برهان قبلی استفاده شود و آن برهان قبلی از برهان قبل تر استفاده می شود ولی اینطور نیست که همینطور ادامه پیدا کند و به برهانِ اولی دسترسی پیدا نشود بلکه به یک برهان اولی دسترسی پیدا خواهید کرد که آن برهان اولی از مقدمات اولی و بدیهی تشکیل شده است. لذا این سلسله براهینی که هر برهانی مسبوق به برهان قبل از خودش است باید قطع شود. اما کجا باید آن را قطع کرد؟ در دو جا می توان آن را قطع کرد. یکی در جایی است که به بدیهیات برسیم. دوم در جایی است که مقدماتِ برهان، اصول موضوعه باشند. اصول موضوعه، بدیهی نیستند ولی در جای خودش ثابت می شوند.

ص: ۳۱۵

بیان دلیل اول بر اینکه برهان مستقیم افضل از برهان خلف است/ بیان افضلیت برهان مستقیم بر برهان خلف/ فصل ۷/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان دلیل اول بر اینکه برهان مستقیم افضل از برهان خلف است/ بیان افضلیت برهان مستقیم بر برهان خلف/ فصل ۷/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و البرهان المستقیم افضل من الخلف (۱) (۲)

مصنف در فصل ۷ از مقاله سوم سه مطلب را در عنوان فصل آورد یکی این بود که برهان کلی افضل از برهان جزئی است. این مطلب بیان شد و توضیح داده شد و اثبات گردید. دوم این بود که برهانِ موجَب افضل از برهان سالب است. این مطلب هم بیان شد و توضیح داده شد و اثبات گردید. الان مصنف می خواهد وارد مطلب سوم شود و آن این است که برهان مستقیم افضل از برهان خلف است. البته ما تعبیر به « خُلف » می کنیم ولی مرحوم خواجه و خیلی افراد معتقدند که باید « خَلف » بگوییم، ما به اعتبار اینکه خُلف فرض لازم می آید به آن، « خُلف » می گوییم ولی مرحوم خواجه می فرماید چون از خَلف می آیی به آن قیاسِ « خَلف » می گویند. یعنی می گویی این، باطل نیست اگر باطل باشد دور می زنی و در آخرش می بینی که پس باطل نیست.

مصنف برای بیان افضلیت برهان مستقیم از خلف ابتدا برهان مستقیم را با مثال بیان می کند. بعداً برهان خلف را با مثال بیان می کند تا خواننده با این دو برهان آشنا شود تا بتواند برای فضیلت برهان مستقیم دلیل بیاورد.

ص: ۳۱۶

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۵۶، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۴۴، س۱۴، ط ذوی القربی.

بیان برهان مستقیم: مصنف مثالی که می زند به صورت شکل اول می باشد. این مثال شرائط انتاج را دارد و نتیجه می دهد. در این بحثی نیست.

بیان برهان خلف: نتیجه ای که از برهان مستقیم گرفته می شود را مورد توجه قرار می دهیم و می گوییم اگر این نتیجه، صحیح و صادق باشد حرفی نداریم اما اگر صحیح نباشد حتما نقیضش صحیح خواهد بود. « توجه می کنید که قیاس به صورت یک قیاس استثنائی شروع می شود و گفته می شود اگر این نتیجه صحیح نباشد نقیضش صحیح خواهد بود ». این قضیه، متصله است و ادعای ملازمه بین مقدم و تالی می شود و باید این ملازمه اثبات شود اما در اینجا می فرماید نیاز به اثبات ملازمه نیست چون اگر این نتیجه صحیح نباشد یعنی رفع شود، نقیضش هم صحیح نباشد و رفع گردد ارتفاع نقیضین می شود و ارتفاع نقیضین محال است پس اگر این نقیض را که نتیجه بود، کاذب کردیم آن طرف نقیض باید صادق باشد و الا اگر

کاذب باشد رفع نقیضین می شود و رفع نقیضین محال است پس حکم می شود به اینکه نقیض، حق است.

حال می گوییم اگر این قضیه صادق نباشد باید نقیضش صادق باشد لکن تالی « یعنی صدق نقیض » باطل است چون منجر به محال و خلف فرض می شود. نتیجه گرفته می شود مقدم هم که می گوید اگر قضیه و نتیجه، صادق نباشد باطل است. پس نتیجه صادق است.

توجه کنید ما علاوه بر اینکه ملازمه بین مقدم و تالی را اثبات کردیم باید بطلان تالی را هم اثبات کنیم. الان می گوییم « لکن تالی باطل است » یعنی نقیض، حق نیست. اما به چه دلیل می گویید نقیض، حق نیست؟ باید دلیل آورده شود. مصنف در ادامه بیان دلیل می کند. قیاس خلف همیشه به صورت یک قیاس استثنایی است که در آن قیاس استثنائی، نظر خصم، مقدم قرار داده می شود و تالی هم باطل می شود و با بطلان تالی، نظر خصم باطل می شود. مصنف به اینصورت بیان می کند: نقیض نتیجه « که الان بیان شد بگوییم حق است » را با یکی از دو مقدمه ی قیاس مستقیم، تلفیق می کنیم. اما با کدام مقدمه، تلفیق می کنیم؟ این در اختیار ما است که با صغری یا با کبری تلفیق کنیم. باید بررسی کرد که با تلفیق کردن آیا یک قیاسِ منتج بدست می آید یا نه؟ مثلا نقیض نتیجه را با صغری تلفیق کنید که صغری، صغرای همین قیاس مستقیم است و کبرایش هم نقیض نتیجه است. باید بررسی کنیم که آیا شرائط انتاج را دارد یا ندارد؟ اهمیتی ندارد که چه شکلی درست شود ولی اگر شکل اول درست شود خیلی خوب است. مهم این است که ببینیم آن شکلی که درست می شود از ضروب منتجه باشد. شکل را با مقدمه ی از قیاس مستقیم و نقیض نتیجه تشکیل می دهیم. فرض کنید شکل اول درست شد. نتیجه ای بدست می آید. این نتیجه را با مقدمه ی دیگری که در این شکل اول بکار گرفته نشده سنجیده می شود. می بینیم این نتیجه با مقدمه ی دیگر سازگاری ندارد در حالی که آن مقدمه دیگر « که در مثال ما کبری می باشد » مفروض الصدق بود. ما و خصم آن را صادق گرفتیم. پس نمی توان گفت علت خرابی این نتیجه ی جدیدی که گرفته شد، کبرای قیاس مستقیم است. پس معلوم می شود نتیجه خراب است اما چرا این نتیجه، خراب است؟ چون از نقیض آن نتیجه ی مستقیم و صغرای قیاس مستقیم گرفته شد. صغرای قیاس مستقیم صحیح و مفروض الصدق بود پس مشکل به خاطر نقیض است. این نقیض به ما نتیجه ی فاسد داد پس حکم می کنیم به اینکه نقیض نتیجه باطل است یعنی تالی باطل است. وقتی نقیض نتیجه باطل شد خود نتیجه ی قیاس مستقیم حق می باشد.

خلاصه بحث: ابتدا از قیاس مستقیم نتیجه می گیریم. این نتیجه وقتی حق باشد مشکلی نداریم. اگر خصم ادعا کرد که حق نیست از اینجا قیاس خلف شروع می شود که اگر حق نباشد پس نقیضش حق است. « این عبارت مشتمل بر مقدم و تالی است ». لکن تالی باطل است. باید دلیل بر بطلان تالی آورد به اینصورت که این نقیض نتیجه که تالی قیاس استثنائی بود را با یک مقدمه از دو مقدمه ی قیاس مستقیم، ترکیب می کنیم نتیجه می گیریم و این نتیجه را با مقدمه دیگر از قیاس مستقیم، ترکیب می کنیم می بینیم سازگاری ندارند. چون مقدمه ی دیگرِ قیاس مستوی صادق بود می فهمیم این نتیجه جدید کاذب است. جستجو که می کنیم می بینیم علت کذبش این است که مرکب از یک مقدمه ی قیاس مستقیم و نقیض نتیجه می باشد. می گوییم مقدمه ی قیاس مستقیم باطل نیست بلکه مفروض الصدق است پس نقیض نتیجه باطل است. پس حکم به بطلان آن می کنیم. به این قیاس خلف می گویند.

نکته: هر قضیه ای که به شما دادند اگر این قضیه، بدیهی بود مخالفت خصم اعتباری ندارد. در اینجا نه لازم است قیاس مستقیم برای بدست آمدن نتیجه بدیهیه تنظیم کنید نه قیاس خلف لازم است. اصلا احتیاج به استدلال ندارد فقط باید به خصم تفهیم کرد اما اگر قضیه، نظری بود این قضیه ی نظری از یک قیاسی گرفته شده که آن قیاس، قیاس مستقیم بوده است. اگر این قضیه را قبول نکند معلوم می شود که نتیجه ی آن قیاس مستقیم را قبول نکرده است در اینصورت است که وارد قیاس خلف می شویم. پس قیاس خلف همیشه در فرض انکار نتیجه ی قیاس مستقیم است.

ص: ۳۱۸

توضیح عبارت

و البرهان المستقیم افضل من الخلف

برهان مستقیم افضل از خلف است. مصنف باید بر این مطلب دلیل بیاورد اما قبل از اینکه دلیل بیاورد خود مستقیم و خلف را توضیح می دهد. البته توضیح اینها در جای خودش که فن قبلی باشد گذشته است. فن قبلی فن قیاس بوده که توضیح داده شده است اما در اینجا توضیح می دهد تا مقدمه برای استدلالش بشود و بتواند ثابت کند برهان مستقیم افضل از برهان خلف است.

و لیکن المستقیم هکذا: کل ج ب، و لا شیء من ب ا، ینتج انه لا شیء من ج ا

فرض کن برهان مستقیم اینچنین باشد: «کل ج ب » و « لا شیء من ب ا ». به این قیاس توجه کنید مرکب از دو قضیه شده که اولی، صغری است و دومی کبری است. اولی، موجبه است و دومی، سالبه است و شکل به صورت شکل اول است چون حد وسط که « ب » است محمول در صغری و موضوع در کبری است. در شکل اول لازم است که صغری، موجبه و کبری، کلیه باشد. شرط انتاج شکل اول موجود است پس نتیجه بدست می آید « لا شیء من ج ا ». چون نتیجه تابع اخس مقدمتین است و ما سالبه را در مقدمتین داریم پس نتیجه، سالبه می شود. اما جزئیه را نداریم تا نتیجه، جزئیه شود زیرا هر دو مقدمه، کلیه است. این نتیجه را اگر خصم قبول کرد کاری نداریم اما اگر خصم قبول نکرد وارد قیاس خلف می شویم.

و لیکن الخلف هکذا: ان کان قولنا لا شیء من ج ا باطل، فلیکن بعض ج ا

ص: ۳۱۹

قیاس خلف به این صورت است: اگر قول ما « لا شیء من ج ا » که نتیجه ی قیاس مستقیم بود، باطل باشد پس باید نقیض آن « یعنی بعض ج ا. چون لا شیء من ج ا سالبه کلیه است نقیضش، موجبه جزئیه می شود » صادق باشد، سپس ادامه داده می شود: لکن لیس بعض ج ا « یعنی نقیض، باطل است » نتیجه گرفته می شود « قولنا لا ـ شیء من ج ا » که اصل نتیجه می باشد باطل نیست. مصنف قیاس استثنائی را به اینصورت، ادامه نداده است.

در این قیاس استثنائی ادعای ملازمه شد و بیان کرد که ملازمه، بدیهی است. ادعای بطلان تالی هم شد که باید ثابت شود که از « و کان لا شیء » شروع به اثبات آن می کند.

و کان لا شیء من ب ا ــ و هو مسلم ــ ینتج انه لیس کل ج ب. هذا خلف اذا کان کل ج ب

کبری عبارت از « لا ـ شیء من ب ا » بود این را ضمیمه به نقیض نتیجه می کند اما به چه علت کبری را ضمیمه می کند نه صغری را؟ اگر بخواهید صغری را ضمیمه کنید با « بعض ج ا » که نقیض نتیجه می باشد، امکان ندارد. عبارت « کل ج ب » را صغری قرار دهید و « بعض ج ا » را کبری قرار دهید. می توان بر عکس قرار داد. این دو صورت باید بررسی شود.

اگر « کل ج ب » صغری قرار داده شود و « بعض ج ا » کبری قرار داده شود در اینصورت شکل سوم حاصل می شود. اما آیا شرائط شکل سوم موجود است؟ شرط شکل سوم این است که صغری، موجبه باشد و إحدی المقدمتین، کلیه باشد. در اینجا شرائط موجود است و قیاس، منتج است و نتیجه می دهد « بعض ب ا ». این قضیه را با مقدمه ی دیگرِ قیاس مستقیم که کبری است مقایسه می کنیم یعنی « لا ـ شیء من ب ا » بود. نتیجه ای که بدست می آید این است « بعض ب ا » در حالی که کبری می گوید « لا شیء من ب ا ». این دو با هم نمی سازنند پس باید یکی باطل باشد و آن نقیض نتیجه است حال اگر « بعض ج ا » را صغری قرار دهید و « کل ج ب » را کبری قرار دهید در اینجا هم شکل ثالث تشکیل می شود و شرائط هم حاصل است. نتیجه گرفته می شود « بعض ا ب ». این قضیه را می توان عکس کرد که تبدیل به « بعض ب ا » می شود « چون موجبه جزئیه به موجبه جزئیه عکس می شود. اگر « بعض ا ب » صحیح باشد عکس آن هم که « بعض ب ا » هست باید درست باشد. این عکس را با « لا شیء من ب ا » می سنجید می بینید ناسازگار است. ادامه می دهیم و می گوییم کبری، صحیح بود پس عکس نقیضِ نتیجه، باطل است و اگر عکس نقیضِ نتیجه باطل شد خود نقیض نتیجه، باطل است پس خود نتیجه حق است.

ص: ۳۲۰

بیان شد که مصنف این نتیجه را با کبری ضمیمه می کند نه با صغری. وقتی ضمیمه می شود باید بررسی کرد که این نقیض نتیجه را صغری قرار دهیم یا کبری قرار دهیم؟ ابتدا « بعض ج ا » را صغری قرار می دهیم و « لا شیء من ب ا » را کبری قرار می دهیم شکل ثانی بدست می آید چون « ا » حد وسط است و محمول در هر دو قرار گرفته است. صغری، موجبه است و کبری،کلیه است در شکل دوم دو شرط لازم است یکی اختلاف در مقدمتین و دیگری کلیت کبری است که در اینجا موجود است. پس هر دو شرط انتاجِ شکل دوم موجود است و می توان نتیجه گرفت « لیس بعض ج ب ». مصنف به جای « لیس بعض ج ب » تعبیر به « لیس کل ج ب » می کند چون می دانید لفظ « لیس » وقتی بر « کل » داخل شود سورِ سالبه جزئیه می شود و لذا مصنف، سالبه ی جزئیه می سازد حال این را برعکس کنید ببینیم چگونه می شود؟ عبارت « لا شیء من ب ا » که کبرای قیاس مستقیم است را صغری قرار دهید و عبارت « بعض ج ا » نقیض نتیجه است را کبری قرار دهید و بگویید « لا شیء من ب ا » و « بعض ج ا » در اینجا دوباره شکل دوم حاصل می شود اما آیا دو شرطی که در شکل دوم لازم است، موجود می باشد؟ اختلاف مقدمتین در کیف حاصل است ولی کلیت کبری حاصل نیست. پس این ترکیب، غلط است.

« و هو مسلم »: یعنی « لا شیء من ب ا » مسلم بوده هم نزد ما و هم نزد خصم.

ترجمه: در حالی که قبلا در قیاس مستقیم داشتیم « لا شیء من ب ا » و این « لا شیء من ب ا » مسلم بود حال این را با « بعض ج ا » که نقیض نتیجه بود ترکیب می کنیم، سالبه ی جزئیه ی « لیس کل ج ب » را نتیجه می دهد و این نتیجه، خلف است چون با صغری نمی سازند. ما نقیض ن تیجه را با کبری ترکیب کردیم نتیجه ای بدست آمد این نتیجه را با آن مقدمه از قیاس مستقیم که از آن استفاده نکردیم « یعنی صغری » می سنجیم. صغری، عبارت « کل ج ب » بود حال این نتیجه جدید یعنی « لیس کل ج ب » را با « کل ج ب » می سنجیم می بینیم سازگاری ندارند.

« اذا کان کل ج ب »: اگر به جای « اذا »، لفظ « اذ » باشد بهتر است. یعنی چون « کل ج ب » را داشتیم پس « لیس کل ج ب » خلف است.

ثم انما اوجب هذا الخلفَ وضعُنا بعض ج ا

تا اینجا فهمیدیم « لیس کل ج ب » با « کل ج ب » نمی سازد اما کدام درست است؟ « کل ج ب » به عنوان صغرای قیاس مستقیم آورده شده بود و مورد قبول واقع شد. پس نمی توان آن را رد کرد لذا باید نتیجه ی جدید را باطل کرد. این نتیجه ی جدید بطلانش از کجا آمد؟ قیاسی که این نتیجه ی جدید را داد جستجو می کنیم تا ببینیم کدام مقدمه اش خراب است؟ وقتی جستجو کردیم دیدیم کبری که « لا شیء من ب ا » باشد مفروض الصدق است و لذا گفتیم « هو مسلم ». پس ایراد از کبری نیست بلکه از نقیض نتیجه یعنی « بعض ج ا » است لذا مصنف می فرماید « ثم انما اوجب ... » یعنی این خلف را موجب شده، به این خاطر که ما « بعض ج ا » را در قیاس قرار دادیم یا « بعض ج ا » را فرض کردیم.

« وضعنا »: این لفظ را می توان به معنای « قراردادن » و به معنای « فرضُنا » هر دو گرفت.

فهو محال فنقیضه و هو قولنا لا شیء من ج ا هو حق

این « بعض ج ا » که نقیض نتیجه قیاس مستقیم می باشد محال است پس نقیضِ همین نقیض نتیجه که خود در نتیجه ی قیاس مستقیم می باشد حق است.

ترجمه: پس این « بعض ج ا » محال است پس نقیضِ « بعض ج ا » که قول ما « لا شیء من ج ا » بود حق است.

ففی المستقیم انما اوجب المطلوبَ صدقُ قولنا کل ج ب الموضوعِ بجنب قولنا لا شیء من ب ا ایجابا بذاته

تا اینجا تبیین قیاس مستقیم و قیاس خلف انجام گرفت از اینجا مصنف می خواهد بیان کند قیاس مستقیم افضل است.

بیان افضلیت قیاس مستقیم: در قیاس مستقیم، یک مقدمه مطرح شد و بعداً مقدمه ی دیگر به آن ضمیمه شد مثلا مقدمه ی « کل ج ب » به عنوان یک مقدمه ی صادق بیان شد. مقدمه ی دیگر « یعنی لا شیء من ب ا » هم به آن ملحق شد. این دو مقدمه به ذاتشان یعنی بدون احتیاج به اینکه قیاس جدید و قیاس دومی ضمیمه شود، نتیجه دادند و ما به « لا شیء من ج ا » رسیدیم. یعنی قضیه ای با قضیه ی دیگر ترکیب شد و قیاسی درست کرد. احتیاج به قیاس دیگر پیدا نشد و با همان ترکیب اولیه که قیاس اولی درست شد، عبارت « لا شیء من ج ا » نتیجه گرفته شد. در قیاس خلف هم در پایان، « لا شیء من ج ا » نتیجه گرفته شد یعنی همان نتیجه ای که از قیاس مستقیم گرفته شد در قیاس خلف هم همان نتیجه گرفته شد ولی در آنجا اینگونه نبود که مقدمه ی آن به ذات خودش و بدون ضمیمه ی قیاس دیگر نتیجه دهد. اما در قیاس مستقیم مقدمه به ذاتش « یعنی بدون احتیاج به ضمیمه ی قیاس دیگر » نتیجه داد.

ص: ۳۲۳

در قیاس مستقیم مقدمه ی اول که « کل ج ب » بود را به عنوان صادق گذاشتید و مقدمه ی دیگر به آن ضمیمه کردید و نتیجه گرفتید اما در قیاس خلف ابتدا حکم به کذب یک مقدمه یعنی « بعض ج ا » می کنید در اینجا یک مقدمه ی دیگر بیاورید کافی نیست بلکه باید قیاس بیاورید و بگویید « اگر بعض ج ا کاذب است پس نقیضش که لا شیء من ج ا است صادق می باشد لکن مقدم، حق است پس تالی هم حق است ». توجه می کنید بعد از اینکه به « بعض ج ا » رسیدید و حکم به کذب آن کردید نتوانستید به نتیجه برسید مگر اینکه قیاس دیگری به آن ضمیمه شود.

تا اینجا صغرای بحث بیان شد که قیاس مستقیم احتیاج به ضمیمه ی قیاس دیگر نداشت بلکه بذاته نتیجه داد اما قیاس خلف احتیاج به ضمیمه کردن قیاس دیگر داشت و بذاته نتوانست نتیجه بدهد.

کبرای بحث این است: هر جا که مقدمه ای بتواند بذاته نتیجه بدهد افضل است از جایی که آن مقدمه با ضمیمه نتیجه بدهد. نتیجه این می شود که پس قیاس مستقیم که بدون ضمیمه نتیجه می دهد افضل از قیاس خلفی است که با ضمیمه نتیجه می دهد.

ترجمه: در قیاس مستقیم، مطلوب « یعنی لا شیء من ج ا » را ایجاب کرد صدق قول ما کل ج ب « به عبارت دیگر صدق قول ما کل ج ب که صغری بود، مطلوب ـ یعنی لا شیء من ج ا ـ را ایجاب کرد » اما صغری باید این شرط را داشته باشد که قرار داده شده در کنار قول ما « لا شیء من ب ا » که کبری است.

ص: ۳۲۴

« ایجابا بـذاته »: این صـدق قول ما « کل ج ب » که صـغری بود و در کنار کبری قرار گرفت، نتیجه را ایجاب کرد ایجابا بـذاته یعنی خود صدق این مقدمه ما را به نتیجه رساند و احتیاج به ضمیمه ی قیاس دیگر نبود. ضمیر « بذاته » به « قولنا کل ج ب » بر می گردد.

و فی الخلف انما اوجب النتیجه کذبُ قولنا بعض ج ا مع صدق قولٌ آخرُ شرطی

« النتیجه »: یعنی همان نتیجه ی « لا شـیء من ج ا » که از قیاس مستقیم بدست آمد. الان می خواهد این نتیجه را از قیاس خلف بگیرد ولی به کمـک کـذب « بعض ج ا » که نقیض نتیجه بود امـا نه اینکه از کـذبِ « بعض ج ا » بـذاته بـدست آیـد بلکه این شرط را دارد که همراه باشـد بـا قول دیگر که صادق است یعنی قول ما که « بعض ج ا » است کاذب می باشـد ولی قول دیگر که به صورت شرطیه می آید و قیاس تشکیل می دهد یعنی قیاس استثنایی تشکیل می دهد « یعنی یک قیاس استثنائی دیگر که با وضع مقدم، وضع تالی را نتیجه می دهد ».

انتقل به من کذب النتیجه الی صدق ضدها

ترجمه: منتقل می شود به وسیله ی این قول شرطی از کذب نتیجه « که در مقدم قرار داده شد » به صدق ضدش « که تالی قرار داده شد. مراد از ضد، نقیض است. یعنی از کذبِ بعض ج ا به صدق نقیضش که لا شیء من ج ا است می رسیم و لا شیء من ج ا همان نتیجه ای بود که از قیاس مستقیم گرفته شده بود ».

ص: ۳۲۵

كما بان لك فى الفن الذى قبل هذا

در فن قبل یعنی فن قیاس برای تو ظاهر شد که چگونه در یک قیاس شرطی منتقل می شویم. در آنجا بیان شد که یا از بطلان تالی به بطلان مقدم منتقل می شوید یا از صحت مقدم به صحت تالی منتقل می شوید. در ما نحن فیه از حالت دوم است که از صحت مقدم به صحت تالی منتقل شدیم.

و الذی یوجب بصدقه وحده و بذاته صدق النتیجه بلا قیاس آخر افضل من الذی یوجب بکذبه صدق النتیجه لا بذاته و لا وحده بل بقیاس آخر ینضم الیه

« بلا قیاس آخر » تفسیر « وحده » و « بذاته » است.

تا اینجا مصنف صغرای دلیل بر افضلیت برهان مستقیم را بیان کرد یعنی از عبارت « ففی المستقیم انما اوجب المطلوب » در صفحه ۲۴۴ سطر ۱۹ بیان صغری است اما از اینجا بیان کبری است.

ترجمه: مقدمه ای که به صدق خودش تنها و بذاته « یعنی بدون ضمیمه کردن قیاس دیگر » موجب صدق نتیجه شود به این معنا که بدون ضمیمه کردن قیاس دیگر صدقِ نتیجه را به دنبال داشته باشد. اینچنین مقدمه ای افضل است از مقدمه ای که با کذبش صدق نتیجه را امضا کرد اما نه با کذب خودش به تنهایی بلکه به کمک قیاس دیگری که منضم به این مقدمه می شد توانست این نتیجه را ثابت کند. « آن که بدون احتیاج به ضمیمه، صدق نتیجه را ثابت کرد افضل است از آن که با ضمیمه، صدق نتیجه را ثابت می کند. نتیجه گرفته می شود که پس قیاس مستقیم افضل از قیاس خلف است ».

ص: ۳۲۶

نکته: توجه کنید که مراد از « الذی »، « مقدمه » است ولی چون مصنف تعبیر به « قولنا » می کرد لذا لفظ « الذی » که مذکر است بکار رفت و ضمیر « بصدقه » و « وحده » هم مذکر آمده و مراد از « الذی » در خط دوم هم « قولنا بعض ج ا » است و مذکر آمده است.

تا اینجا دلیل اول بر افضلیت برهان مستقیم نسبت به برهان خلف بیان شد. دلیل بعدی در جلسه بعد مطرح می شود.

خلاصه: مصنف در فصل ۷ از مقاله سوم سه مطلب را در عنوان فصل آورد. الان مصنف می خواهد وارد مطلب سوم شود و آن این است که برهان مستقیم افضل از برهان خلف است. مصنف برای بیان افضلیت برهان مستقیم از خلف ابتدا برهان مستقیم را با مثال بیان می کند. بعداً برهان خلف را با مثال بیان می کند تا خواننده با این دو برهان آشنا شود.

بیان برهان مستقیم: مصنف مثالی که می زند به صورت شکل اول می باشد. این مثال شرائط انتاج را دارد و نتیجه می دهد. در این بحثی نیست.

بیان برهان خلف: نتیجه ای که از برهان مستقیم گرفته می شود را مورد توجه قرار می دهیم و می گوییم اگر این نتیجه، صحیح و صادق باشد حرفی نداریم اما اگر صحیح نباشد حتما نقیضش صحیح خواهد بود. لکن تالی « یعنی صدق نقیض » باطل است چون منجر به محال و خلف فرض می شود. نتیجه گرفته می شود مقدم هم که می گوید اگر قضیه و نتیجه، صادق نباشد باطل است. پس نتیجه صادق است.

ص: ۳۲۷

بیان افضلیت قیاس مستقیم: در قیاس مستقیم، یک مقدمه مطرح شد و بعداً مقدمه ی دیگر به آن ضمیمه شد مثلا مقدمه ی « کل ج ب » به عنوان یک مقدمه ی صادق بیان شد. مقدمه ی دیگر « یعنی لا شیء من ب ا » هم به آن ملحق شد. این دو مقدمه به ذاتشان یعنی بدون احتیاج به اینکه قیاس جدید و قیاس دومی ضمیمه شود، نتیجه دادند و ما به « لا شیء من ج ا » رسیدیم. در قیاس خلف هم در پایان، « لا شیء من ج ا » نتیجه گرفته شد یعنی همان نتیجه ای که از قیاس مستقیم گرفته شد در قیاس خلف هم همان نتیجه گرفته شد ولی در آنجا اینگونه نبود که مقدمه ی آن به ذات خودش و بدون ضمیمه ی قیاس دیگر نتیجه دهد. بلکه باید قیاس بیاورید و بگویید « اگر بعض ج ا کاذب است پس نقیضش که لا شیء من ج ا است صادق می باشد لکن مقدم، حق است پس تالی هم حق است ».

تا اینجا صغرای بحث بیان شد که قیاس مستقیم احتیاج به ضمیمه ی قیاس دیگر نداشت بلکه بذاته نتیجه داد اما قیاس خلف احتیاج به ضمیمه کردن قیاس دیگر داشت و بذاته نتوانست نتیجه بدهد.

کبرای بحث این است: هر جا که مقدمه ای بتواند بذاته نتیجه بدهد افضل است از جایی که آن مقدمه با ضمیمه نتیجه بدهد. نتیجه این می شود که پس قیاس مستقیم که بدون ضمیمه نتیجه می دهد افضل از قیاس خلفی است که با ضمیمه نتیجه می دهد.

ص: ۳۲۸

دلیل دوم بر اینکه برهان مستقیم افضل از برهان خلف است/ بیان افضلیت برهان مستقیم بر برهان خلف/ فصل ۷/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۱۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل دوم بر اینکه برهان مستقیم افضل از برهان خلف است/ بیان افضلیت برهان مستقیم بر برهان خلف/ فصل ۷/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و انت تعلم ان القیاس بالذات ــ علی ما اوضحناه لک فی الفن الذی قبل هذا ــ هو ما تکون احدی المقدمتین فیه کالجزء تحت الکل و هی الصغری (۱) (۲)

در قیاس شرط می شود که صغری تحت کبری مندرج باشد نتیجه هم تحت کبری مندرج باشد. مثلا گفته می شود « الانسان حیوان » و « کل حیوان حساس »، « فالانسان حساس ». به صغری و کبری و نتیجه توجه کنید که صغری داخل در کبری می باشد به اعتبار موضوعش. چون موضوع صغری، « انسان » است و موضوع کبری، « حیوان » است. « انسان » مندرج تحت « حیوان » است پس صغری در این قیاس مندرج تحت « حیوان » است. به عبارت دیگر مصنف می فرماید: صغری جزء را برای کبری است و کبری، کل برای صغری است. همین وضع بین نتیجه و کبری هم برقرار است یعنی نتیجه هم تحت کبری است و جزء برای آن می باشد. عبارت « الانسان حساس » را وقتی با « کل حیوان حساس » بسنجید همان وضعی را با نتیجه دارد که صغری با نتیجه دارد یعنی موضوع نتیجه مندرج در تحت موضوع کبری است.

ص: ۳۲۹

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۵۷، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۴۵، س۴، ط ذوی القربی.

سوال: چرا تعبیر به « جزئی و کلی » نمی شود بلکه تعبیر به « جزء و کل » می شود؟

جواب: بین این دو اصطلاح فرق است چون جزء مندرج تحت کل نیست ولی جزئی مندرج تحت کلی هست. موضوع صغری نسبت به موضوع کبری، جزئی و کلی است ولی خود مجموعه ی صغری مندرج تحت کبری نیست یعنی قضیه مندرج تحت قضیه نیست. قضیه صغری جزء برای کبری است نه جزئی برای کبری. به عبارت دیگر جزئی به این است که اندراج حاصل شود و کلی به این است که اشتمال حاصل شود.

برای اینکه صدق جزء و کل را ثابت کنیم قضیه کبری را تحلیل می کنیم به اینصورت:

نتیجه این بود « الانسان حساس ». در کبری آمده « الحیوان حساس ». وقتی کبری را منحل کنید تبدیل به « الانسان حساس »، « الفرس حساس »، « البقر حساس » و ... می شود در این مجموعه که عبارت از « الانسان حساس »، « الفرس حساس »، بود اگر یکی را بردارید یعنی « الانسان حساس » را بردارید جزء می شود و آن مجموعه، کل می شود.

نسبت به صغری هم می توان تحلیل کرد و گفت « الانسان حیوان »، « الفرس حیوان » و ... سپس حساس را بیاورید.

اینکه مصنف در سطر ۵ فرموده « کالجزء تحت الکل » به خاطر این است که باید تحلیل کنید تا جزء بودن آن روشن شود و الا در واقع جزء به نظر نمی رسد چون هر کدام یک قضیه مستقل هستند البته « کاف » در اینجا به معنای دیگری است عبارت « کالجزء تحت الکل » خبر برای « تکون » است یعنی یکی از دو مقدمه رابطه اش مثل رابطه جزء تحت الکل است.

ص: ۳۳۰

به ادامه بحث بر می گردیم: قیاسی که اینچنین باشد یعنی صغرایش جزء کبری و نتیجه اش جزء کبری باشد قیاس بالذات است یعنی قیاسی گفته می شود که لازم نیست به قیاس دیگر ارجاع داده شود برخلاف جایی که اینچنین وضعی نداشته باشد یعنی صغری، جزء برای کبری نبود یا نتیجه، جزء برای کبری نبود. این، قیاس بالذات نیست یعنی خودش قیاس نیست باید آن را برگردانید به یک قیاس که اینچنین باشد در اینصورت آن قیاسی که مرجعٌ الیه شد قیاس بالذات می شود. اما در چه جایی هست که صغری جزء برای کبری نباشد و نتیجه، جزء برای کبری نباشد؟ در قیاس خلف مثالش بیان می شود.

مصنف می فرماید قیاس مستقیم، قیاس بالذات است و قیاس خلف، قیاس بالذات نیست و چون قیاس بالذات از قیاس غیر بالذات افضل است پس مستقیم افضل از خلف است اما چگونه قیاس خلف، قیاس بالذات نیست یعنی صغرایش جزء کبری نیست؟ بعداً بیان می شود.

توضیح عبارت

و انت تعلم ان القیاس بالذات _ علی ما اوضحناه لک فی الفن الذی قبل هذا _ هو ما تکون احدی المقدمتین فیه کالجزء تحت الکل

ترجمه: تو می دانی که قیاس بالذات « قیاس بالذات چیست؟ مصنف می فرماید: » بنابر آنچه واضح کردیم برای تو در فنی که قبل از این فن است « که فن قیاس می باشد » قیاسی است که یکی از دو مقدمتین در آن قیاس مانند جزء تحت کل است.

و هی الصغری

ضمیر « هی » به « احدی المقدمتین » بر می گردد. آن احدی المقدمتینی که مثل جزء تحت الکل است صغری می باشد.

ص: ۳۳۱

و الاخری کالکل فوق الجزء و هی الکبری

« و الاخری » عطف بر « احدی المقدمتین » است. ضمیر « هی » به « اخری » بر می گردد.

ترجمه: مقدمه دیگر در آن قیاس به منزله ی کلّ فوق جزء است و آن مقدمه ی دیگر کبری است.

و تکون النتیجه ایضا تحت الکبری کالجزء تحت الکل

« تحت الکبری » خبر « تکون » نیست بلکه « کالجزء تحت الکل » خبر است.

نتیجه هم مثل جزء برای کبری است و کبری هم مثل کل برای نتیجه است یعنی همان رابطه که بین صغری و کبری است بین نتیجه و کبری هست.

ترجمه: نتیجه همچنین تحت کبری مانند جزء است که تحت کل واقع شده است.

حتی یکون العلم بالکبری علما بالقوه بالنتیجه

چرا باید در قیاس اینچنین وضعی باشد؟ مصنف با این عبارت می خواهد جواب آن را بدهد. این عبارت تقریباً دلیل بر این است که این قیاس، قیاس بالذات است.

ملاحظه کنید در هر قیاس باید نتیجه، بالقوه در کبری مندرج باشد و به تعبیر بهتر کبری، بالقوه نتیجه باشد یعنی اگر کبری را باز کنید نتیجه از درون آن بیرون می آید. در این مثالی که زده شد توجه کنید کبری این بود « کل حیوان حساس ». این کبری، بالقوه دارای « کل انسان حساس » هست. بنابراین اگر علم به کبری پیدا کردید بالقوه علم به نتیجه هم پیدا کردید و وقتی نتیجه می گیرید علم شما به نتیجه، بالفعل می شود ولی وقتی کبری در ذهن شما می باشد علم به نتیجه، بالقوه دارید.

باید کبری نسبت به نتیجه، کالکل باشد و نتیجه نسبت به کبری، کالجزء باشد تا بتوان گفت علم به کبری، بالقوه علم به نتیجه هم هست. اگر رابطه ی جزء و کل را نداشته باشید علم به کبری، علم به نتیجه نیست نه بالقوه و نه بالفعل. اما اگر رابطه ی جزء و کل را داشتید اگرچه علم به کبری، علم به نتیجه نیست بالفعل، ولی علم به نتیجه است بالقوه. در قیاس بالذات از علم به کبری، علم به نتیجه دارید اما در قیاس که بالذات نیست از علم به کبری، علم به نتیجه بالقوه ندارید. پس روشن شد که چرا آن را قیاس بالذات می گویند.

ص: ۳۳۲

مصنف با این عبارت « حتی یکون ... » بیان می کند: نتیجه تحت کبری باید مانند جزء تحت کل باشد تا علم به کبری، بالقوه علم به نتیجه باشد.

و کذلک تکون الکبری عند النتیجه کالکل عند الجزء

« کالکل عند الجزء » خبر « تکون » است.

ترجمه: و همچنین « یعنی همانطور که نتیجه تحت کبری کالجزء تحت الکل شد » کبری هم نزد نتیجه، مثل کل نسبت به جزء شد.

در یک نسخه ای « و لذلک » آمده که آن هم خوب است یعنی و چون علم به کبری، بالقوه علم به نتیجه است پس معلوم می شود نتیجه به یک صورتی تحت کبری است و آن صورت این است که کبری، کل بشود و نتیجه جزء شود.

و تکون مقدمه کل ج ب تحت مقدمه لا شیء من ب ا و نتیجه لا شیء من ج ا تحت مقدمه لا شیء من ب ا کالجزء تحت الکل

خبر « تکون » در دو خط بعد با عبارت « کالجزء تحت الکل » می آید.

مصنف تا اینجا فقط قیاس بالذات را توضیح داد که چه می باشند از اینجا وارد بحث می شود تا فضیلت مستقیم را بر خلف بیان کند. بحث را با مثال شروع می کنند، ابتدا به سراغ قیاس مستقیم می رود و همان مثال جلسه قبل را بیان می کند و ثابت می کند قیاس بالذات است اما وقتی وارد قیاس خلف می شود می بیند قیاس بالذات نیست.

ترجمه: مقدمه ی « کل ج ب » که صغری بود و تحت مقدمه ی « لا شیء من ب ا » است اولا و نتیجه ی « لا شیء من ج ا » که تحت مقدمه ی « لا شیء من ب ا » است ثانیا پس این دو تحت کبری، مانند جزء تحت کل است.

ص: ۳۳۳

اضـافه « مقـدمه » به « کـل ج ب » اضافه بیاینـد است یعنی مقـدمه ای که عبارت از « کل ج ب » است. اضافه « مقـدمه » به « لا شیء من ب ا » هم اضافه بیانیه است.

اما کون الصغری تحت الکبری و ان کانت تخالف الکبری فی الکیفیه فلان ج تحت ب، و الحکم علی ب کالحکم علی ج

بایـد توضـیح داده شود که به چه دلیـل صـغری تحت کبری است و به چه دلیـل نتیجه تحت کبری است. در بیان اینکه صـغری تحت کبری است یـک مطلب ذکر می شود امـا در بیان اینکه نتیجه تحت کبری است دو مطلب ذکر می شود یعنی دو بیان می آورد که نتیجه تحت کبری است و یک بیان می آورد که صغری تحت کبری است.

صغری عبـارتِ « کـل ج ب » است که موجبه می باشـد و کبری « لاـ شـیء من ب ا » است که سـالبه می باشـد. سالبه و موجبه اینطور نیسـتند که یکی تحت و یکی فوق باشد. اینها با هم مباین هستند و اختلاف کیفی دارند پس به چه اعتبار اینها را جزء و کل می گوییـد؟ می فرماید به اعتبار موضوعش جزء و کل گفته می شود. موضوع صـغری، « ج » است و موضوع کبری « ب » است. در خود صـغری ما موضوع که « ج » بود را تحت موضوع کبری یعنی « ب » قرار دادیم و گفتیم «کل ج ب ». پس « ج » نسـبت به « ب » می شود جزئی نسـبت به کلی. سـپس حکمی که بر آن کلی بار می شود یا از آن کلی سلب می شود بر جزئی بـار می شود یـا از آن جزئی سـلب می شود. در اینجا سـلب می شود. حکم در کبری عبارت از « ا » بود که این « ا » را از کلی که « ب » است سـلب می کنیم و به تبع از جزئیِ « ب » که « ج » هست هم سلب می کنید و سلبی که در کبری آمد در صغری هم می آید در این صورت کبری کل می شود نسبت به صغری و صغری جزء می شود نسبت به کبری.

ص: ۳۳۴

ترجمه: امـا بودن صـغری تحت کبری ولو این صـغری بـا کبری در کیفیت مخـالف است « لفظ ــ و ان کانت ــ نشان می دهد بیـان دومی که در نتیجه می آیـد را در صـغری نمی توان آورد » ولی در عین حال صـغری تحت کبری است به این دلیل « ج » که موضوع صـغری است به شهادت خود صغری تحت « ب » است که موضوع کبری است و حکم بر « ب » که موضوع کبری است مثـل حکم بر « ج » است که موضوع صـغری است « مراد از حکم در اینجـا حکم سـلبی است یعنی مراد سـلب ا است که مربوط به ب است همین سلب ا برای ج هم هست ».

توجه کنید مصـنف در بیان اینکه صغری تحت کبری است به موضوعِ تنها « یعنی به موضوع صغری و کبری » توجه نکرد بلکه به محمولِ کبری هم توجه کرد. ابتـدا گفت موضوع صـغری تحت موضوع کبری است و این اکتفا نکرد و گفت حکمی که بر موضوع کبری بار است بر موضوع صـغری هم بار می شود چه این حکم ایجابی باشد چه سـلبی باشد البته در ما نحن فیه سلبی است.

و اما فی النتیجه فبهذا الوجه و بالاتفاق فی الکیفیه معا

مصنف در ادامه وارد نتیجه می شود و همان بیانی که در صغری داشت در نتیجه هم می گوید « کل انسان حیوان و کل حیوان حسـاس فکـل انسان حساس ». انسان که موضوع نتیجه است جزئی برای موضوع کبری است قبلا هم بیان شـد موضوع صـغری جزئی برای موضوع کبری است این بیـان اول است. بیـان دوم در نتیجه این است نتیجه بـا کبری از نظر کیفیت یکی است چون هر دو سالبه اند حکـم « ا » را از آن مجموع که حیوان بود سـلب کردیم از انسان هم سلب شد. پس این اتحاد کیفی به ما اجازه داد کبری را نسـبت به نتیجه، کل قرار دهیم و نتیجه را نسـبت به کبری، جزء قرار دهیم. اما صغری با کبری از نظر کیفیت با هم فرق داشـتند لـذا نمی تـوان از این جهت کـل و جزء درست کرد فقـط از طریق اینکه صـغری منـدرج در موضوع کـبری اسـت توانستیم کل و جزء درست کنیم.

ص: ۳۳۵

ترجمه: اما در نتیجه می گوییم نتجه تحت کبری است به دو بیان، یکی عین همان وجهی که در اثبات تحت بودن صغری گفته شد و وجه دوم به این است که نتیجه با کبری، اتحاد در کیفیت دارد.

و هذا لا یوجد لصغری قیاس الخلف مع النتیجه

« هذا » اشاره به این دارد: این وضعی که در قیاس مستقیم گفته شد و قیاس مستقیم را قیاس بالذات کرد، در قیاس خلف نیست.

به قیاس خلف توجه کنید که یک قیاس استثنایی داریم و آن، صغری و کبری ندارد. صغری و کبری در قیاس اقترانی است چه شرطی باشد چه حملی باشد. در قیاس استثنائی مقدم و تالی یا اصل و استثنا وجود دارد. ممکن است گفته شود که اینها بمنزله ی صغری و کبری باشد. توجه کنید در درون قیاس خلف، یک قیاس مستقیم وجود داشت و آن این بود که نقیض نتیجه ی قیاس مستقیم را گرفتیم و با کبری ترکیب کردیم. به اینصورت بود: « بعض ج ا ». این، نقیض نتیجه بود. کبرایی که در قیاس مستقیم بود « لا شیء من ب ا » بود. این دو با هم ترکیب شدند و این قیاس بدست آمد « بعض ج ا » و « لا شیء من ب ا » بود که به شکل دوم است نتیجه می دهد « لیس کل ج ب ». حال در این قیاس صغری را با کبری می سنجیم اولاً و نتیجه را با کبری می سنجیم ثانیاً و می بینیم رابطه ی جزء و کل نیست. « بعض ج ا » در قیاس خلف که صغری شد را با کبری بسنجید. این صغری « ج » را تحت « ا » می برد و در کبری می گوید « لا شیء من ب ا ». موضوع صغری، « ج » است و موضوع کبری « ب » است و در صغری گفته نشده که « ج » تحت « ب » است بلکه گفته شده «ج» تحت «ا» است. اما در قیاس مستقیم گفته شد « کل ج ب » که « ج » تحت « ب » برده شد و « ج » موضوع صغری و « ب » موضوع کبری شد که موضوع صغری تحت موضوع کبری برده شد به شهادت صغری. اما در اینجا صغری شهادت می دهد که « ج » تحت « ا » است نه اینکه تحت « ب » باشد. در اینصورت موضوع کبری، « ب » است و « ج » تحت « ب » نرفت چون صغری شهادت ندارد « ج » تحت « ب » است یعنی موضوع صغری تحت موضوع کبری نرفت، پس نمی توان گفت صغری کالجزء برای کبری است و کبری کالکل برای صغری است.

ص: ۳۳۶

تـا اینجا صـغری با کبری مقایسه شـد و دیـدیم صـغری منـدرج تحت کبری نیست. اما اگر نتیجه را مقایسه کنیم چگونه است؟ نتیجه این بود « لیس کـل ج ب » یـا « لیس بعض ج ب » که فرقی ندارنـد چون « لیس » بر « کـل » داخل شـده عمومیت را از « کـل » می گیرد لـذا سـالبه ی آن، سـالبه جزئیه می شود نه کلیه. عبـارت « لیس بعض ج ب » را با « لا شـیء من ب ا » ملاحظه کنید. دومی موضوعش « ب » است و کبری می باشد. اما اولی موضوعش « ج » است و نتیجه می باشد. در نتیجه بیان می شود کـه « ج » تحـت « ب » نمی رود بلـه اتحـاد کیفی بین نـتیجه و کـبری هست ولی اشـاره کردیم اتحـاد کیفی کـافی نیست بـاید موضـوع نـتیجه هم تحت موضوع کـبری برود. اتحـاد کیفی خوب است و می توان آن را دلیـل دیگری قرار داد ولی بـا کمک گرفتن از دلیـل اول بایـد آن را دلیـل قرارداد. یعنی اینگونه بیـان می کنیم: اول می گوییم موضوع نـتیجه تحت موضوع کـبری منـدرج است و اتحـاد کیفی هم هست لـذا مصـنف تعبیر به « معـا » کرد یعنی این دو دلیل با هم کامل می شونـد نه اینکه تک تک کامل شوند.

الان ملاحظه کنیـد در نتیجه و کبری، انـدراج موضوع نتیجه تحت موضوع کبری وجود نـدارد و اگر اتحاد کیفی داشـته باشـیم کافی نیست. به این جهت نمی توان نتیجه را تحت کبری قرار داد و کبری را نسـبت به نتیجه، کل به حساب آورد. پس در این قیاسی که در خلف تشکیل شد نتوانستیم قیاس بالذات درست کنیم باید آن را ارجاع به قیاس وسط بدهیم.

سوال: کسی می گوید در هر شکل ثانی این مطلب هست که قیاس، قیاس بالذات نیست چون در قیاس شکل ثانی نمی توان موضوع صغری را تحت موضوع کبری مندرج کرد. این محذوری که، الان در قیاس اقترانیِ موجود در قیاس خلف گفته شد در هر قیاسی شکل ثانی است.

جواب: در اینجا هم باید ارجاع به شکل اول داد تا بالذات شود. قیاس بالذات فقط شکل اول است. در شکل ثانی دلیل انتاج که آورده می شود آن را ارجاع به شکل اول می دهند. در اینجا دو اشکال است:

۱ ـ این اشکالی که شد در هر شکل ثانی می آید ولو شکل ثانی، قیاس خلف نیست.

۲ ـ وقتی نقیض نتیجه را با کبرای سالبه ترکیب کردید این اشکال هست حال آن را با صغرای موجبه ترکیب کن شاید قیاس اقترانی که در خلف حاصل می شود به شکل اول باشد و قیاس، قیاس بالذات باشد.

خلاصه: در قیاس شرط می شود که صغری تحت کبری مندرج باشد نتیجه هم تحت کبری مندرج باشد. مثلا گفته می شود « الانسان حیوان » و « کل حیوان حساس »، « فالانسان حساس ». صغری داخل در کبری می باشد به اعتبار موضوعش. چون موضوع صغری، « انسان » است و موضوع کبری، « حیوان » است. « انسان » مندرج تحت « حیوان » است پس صغری در این قیاس مندرج تحت « حیوان » است. به عبارت دیگر مصنف می فرماید: صغری جزء را برای کبری است و کبری، کل برای صغری است. همین وضع بین نتیجه و کبری هم برقرار است یعنی نتیجه هم تحت کبری است و جزء برای آن می باشد. عبارت « الانسان حساس » را وقتی با « کل حیوان حساس » بسنجید همان وضعی را با نتیجه دارد که صغری با نتیجه دارد یعنی موضوع نتیجه مندرج در تحت موضوع کبری است. قیاسی که اینچنین باشد یعنی صغرایش جزء کبری و نتیجه اش جزء کبری باشد قیاس بالذات است یعنی قیاسی گفته می شود که لازم نیست به قیاس دیگر ارجاع داده شود برخلاف جایی که اینچنین وضعی نداشته باشد باید آن را برگردانید به یک قیاس که اینچنین باشد در اینصورت آن قیاسی که مرجعٌ الیه شد قیاس بالذات می شود.

مصنف می فرماید قیاس مستقیم، قیاس بالذات است و قیاس خلف، قیاس بالذات نیست و چون قیاس بالذات از قیاس غیر بالذات افضل است پس مستقیم افضل از خلف است.

ادامه دلیل دوم بر اینکه برهان مستقیم افضل از برهان خلف است/ بیان افضلیت برهان مستقیم بر برهان خلف/ فصل ۷/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل دوم بر اینکه برهان مستقیم افضل از برهان خلف است/ بیان افضلیت برهان مستقیم بر برهان خلف/ فصل ۷/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و هذا لا یوجد لصغری قیاس الخلف مع النتیجه (۱) (۲)

بحث در فضیلت برهان مستقیم نسبت به برهان خلف بود. بر این مدعا مصنف سه دلیل اقامه کرده. دلیل اول بیان شد. وارد دلیل دوم شدیم.

بیان دلیل دوم: مصنف در دلیل دوم ابتدا قیاس بالذات را تعریف کرد و شرط بالذات بودنش را بیان کرد. گفته شد قیاس بالذات قیاسی است که صغرایش کالجزء برای کبری باشد، و نتیجه اش هم کالجزء برای کبری باشد قهراً از آنطرف هم کبری کالکل برای صغری و نتیجه می شود. این، شرط بالذات بودن قیاس است. سپس وارد این بحث شد که قیاس مستقیم چون قیاس بالذات است و شرط قیاس بالذات را واجد است افضل از قیاس خلف می باشد که قیاس بالذات نیست و شرط قیاس بالذات را ندارد.

پس باید دو مطلب در اینجا روشن شود:

۱ـ در قیاس مستقیم، شرط قیاس بالذات وجود دارد.

ص: ۳۳۹

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۵۷، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۴۵، س۱۱، ط ذوی القربی.

۲ ـ در قیاس خلف، شرط قیاس بالذات وجود ندارد. از این طریق می توان قیاس مستقیم را بر قیاس خلف، ترجیح داد. مطلب اول در جلسه قبل توضیح داده شد و مطلب دوم هم توضیح داده شد ولی تطبیقِ متنی نشد. الان می خواهیم مطلب دوم را توضیح دهیم. در قیاس مستقیم توجه کردید که صغری کالجزء برای کبری شد و نتیجه هم کالجزء برای کبری شد اما در قیاس خلف گفته می شود این اتفاق نمی افتد. در قیاس خلف یک قیاس مستقیم تشکیل داده می شود. آن قیاس مستقیم را رسیدگی می کنیم می بینیم شرط قیاس بالذات را ندارد و چون این قیاس مستقیم، در درون قیاس خلف بود می گوییم قیاس

خلف، شرط قیاس بالذات را ندارد چون آن قیاس مستقیم، شرط را ندارد گفتیم قیاس خلف آن شرط را ندارد یعنی در قیاس مستقیمی که در قیاس خلف بکار گرفته می شد نمی توانید صغری را کالجزء برای کبری یا نتیجه را کالجزء برای کبری قرار دهید.

توضیح عبارت

و هذا لا یوجد لصغری قیاس الخلف مع النتیجه

«هذا» اشاره به این دارد: حصول شرط قیاس بالذات که در قیاس مستقیم داشتید در قیاس خلف نیست.

ترجمه: و این « یعنی کالجزء بودن صغری که برای قیاس مستقیم حاصل است » برای صغری قیاس خلف یافت نمی شود « یعنی صغرای قیاس خلف، کالجزء برای کبری نیست ».

« مع النتیجه »: این که شرط حاصل نمی شود به این معنا نیست که تنها شرط صغری حاصل نمی شود بلکه شرط نتیجه هم حاصل نمی شود. در قیاس بالذات نتیجه مشروط بود به اینکه کالجزء للکبری باشد. یعنی این شرط برای صغری قیاس خلف حاصل نمی شود علاوه بر اینکه این شرط برای نتیجه هم حاصل نیست. به عبارت دیگر دو خِلَل در اینجاست یکی اینکه شرط در صغری حاصل نیست دوم اینکه شرط در نتیجه حاصل نیست. در اینجا لفظ « مع » را به این معنا گرفتیم که صغری، شرط را ندارد علاوه بر اینکه نتیجه هم شرط را ندارد. بعداً بیان می کنیم این دو با هم اگر به حساب بیایند شرط را ندارند یعنی اگر نتیجه را نگاه کنید می بینید صغری، شرط را ندارد ولی اگر از نتیجه صرف نظر کنید می بینید صغری دارای شرط هست.

ص: ۳۴۰

پس توجه کنید « مع النتیجه » به اینصورت معنا می شود: این اشکال تنها در صغری نیست بلکه این اشکال با نتیجه هم هست یعنی صغری با نتیجه هر دو مبتلا به اشکال هستند و کالجزء برای کبری نیستند.

فان قولنا بعض ج ا لیس داخلا تحت قولنا و لا شیء من ب ا

این عبارت مقایسه ای بین صغری و کبری در قیاس خلف است تا معلوم شود که صغری، کالجزء نیست.

قول ما « بعض ج ا » که صغرای قیاسی بود که در قیاس خلف بکار گرفته می شد. چون بیان شد اگر نتیجه ی قیاس مستقیم درست نباشد نقیض نتیجه درست است و نقیض نتیجه، صغری قرار داده شد که « بعض ج ا » بود. سپس کبرای قیاس مستقیم را کبرای این صغرای جدید قرار دادیم و گفتیم « لاـ شیء من ب ا ». الان صغری با کبری را ملاحظه کنید متوجه می شوید صغری کالجزء للکبری نیست چون اولاـ کیفیت های آنها با هم نمی سازد ثانیا موضوعات آنها مندرج تحت همدیگر نیست چون موضوع صغری « ج » است و مفهوم کبری « ب » است « ج » تحت « ب » نیست هیچ قرینه ای هم نداریم که « ج » تحت « ب » است. اما در قیاس مستقیم ابتدا گفتیم «کل ج ب» و همین قرینه شد که «ج» تحت «ب» هست. ولی در اینجا آن شهادت را نداریم.

و لا ایضا النتیجه _ و هو قولنا لیس بعض ج ب _ داخلا تحت قولنا و لا شیء من ب ا

مصنف در این عبارت نتیجه را با کبری مقایسه می کند تا بگویید نتیجه هم کالجزء برای کبری نیست.

ص: ۳۴۱

« و لا ایضا »: همانطور که صغری کالجزء برای کبری نبود و داخل کبری نبود همچنین نتیجه هم داخل در کبری نیست.

« و هو قولنا لیس بعض ج ب »: ضمیر به « نتیجه » بر می گردد ولی چون خبر « یعنی قولنا » مذکر بوده لذا مذکر آمده است. یعنی نتیجه، « لیس بعض ج ب » است.

چرا نتیجه داخل در کبری نیست؟ در اینجا کبری و نتیجه هر دو از نظر کیفی مثل هم هستند اما موضوع یکی داخل در موضوع دیگری نیست. از اینجا فهمیده می شود که نتیجه هم داخل در کبری نیست یعنی کالجزء برای کبری نیست.

ممکن است کسی بگوید که از جهت کیفی داخل است و همین کافی می باشد چون قبلا برای دخول یک قضیه تحت قضیه ی دیگری یا کالجزء بودن یک قضیه برای قضیه ی دیگر، توافق کیفی را کافی دانستیم و اینجا هم باید کافی بدانیم.

جواب این سوال در جلسه قبل بیان شد، در جایی که توافق کیفی را کافی دانستیم به تنهایی کافی ندانستیم و قید «معا» آورده شد که در سطر ۱۱ آمده بود یعنی هم باید بر آن وجه باشد هم اتفاق در کیف باشد تا مجموعاً دلیل شود برای اینکه نتیجه هم داخل در کبری است. پس لفظ « معا » در سطر ۷ به معانی « با هم » است.

فاذن صوره القیاس بالذات ــ التی شرطها هذا الشرط ــ هی للمستقیم لا للخلف

مصنف می خواهد از اینجا نتیجه از استدلال بگیرد. « التی » صفت برای « القیاس » است ولی چون تعبیر به « صوره القیاس »، کرد لذا « التی » را به صورت مونث آورد.

ص: ۳۴۲

« التی شرطها هذا الشرط »: قیاس بالذات، شرطش این کالجزء بودن صغری برای کبری و کالجزء، بودن نتیجه برای کبری است. اگر این شرط حاصل شد، مشروط که قیاس بالذات است حاصل می شود و اگر این شرط حاصل نشد، مشروط که قیاس بالذات است حاصل نمی شود.

ترجمه: صورت قیاس بالذات که چنین شرطی دارد برای مستقیم است نه خلف.

سوال اول: آن قیاس مستقیمی که در دل قیاس خلف هست همانطور که مشاهده کردید به صورت شکل ثانی تنظیم شده است. مثال این بود « بعض ج ا » و « لا شیء من ب ا » نتیجه گرفته شد « لیس بعض ج ب ». سوال این بود که این قیاسی که در دل قیاس خلف آمده شرط قیاس بالذات را ندارد شاید به اخطر شکل ثانی بودنش است. اگر شکل اول می بود شرط بالذات را داشت اما چون شکل ثانی است شرط را ندارد. سپس گفتید: پس هر شکل ثانی اینچنین است چه در دل قیاس خلف بیاید چه مستقلا اقامه شود در حالی که قیاس شکل ثانی، قیاس مستقیم است و این شرط را ندارد. شما گفتید قیاس مستقیم چون بالذات است افضل می باشد در حالی که ما در قیاس مستقیمی که به صورت شکل ثانی است می بینیم بالذات نیست. همین باعث شد تا در قیاس خلف بگوییم قیاس بالذات نیست. پس این اشکالی که مصنف بر قیاس خلف کرده در تمام قیاس های مستقیمی که به شکل ثانی هستند می آید و اشکال، عام می شود.

جواب: ما شکل ثانی را به شکل اول بر می گردانیم در اینصورت بالذات می شود و اتفاقا قیاس بالذاتِ ما که بدیهی الانتاج است شکل اول می باشد. شکل ثانی به شکل اول بر می گردد. راه برگرداندنش در منطق گفته شده به اینکه اگر کبری را عکس کنید، شکل اول می شود. راه دیگر این است که اگر صغری را عکس کنید شکل چهارم می شود و وقتی ترتیب مقدمتین را جابجا کنید دوباره شکل اول می شود.

ص: ۳۴۳

پس در قیاس شکل دوم می توان با این عملی که بیان شد قیاس بالذات درست کرد. دیدیم این جواب کافی نیست چون در قیاسی هم که در درونِ خلف است همین کار را می توان انجام داد چون آن هم شکل ثانی است و می توان آن را ارجاع به شکل اول داد و آن را بالذات کرد. پس این، مشکل را حل نمی کند. سپس به ذهن بنده _ استاد _ اینگونه خطور کرد که در قیاس خلف باید ببینیم که شاید همه جا قیاس به صورت شکل ثانی بکار برود در اینصورت می گوییم: در مستقیم ها، قیاس یا بالذات است یا به قیاس بالذات ارجاع داده می شود. این مستقیم که در خلف است به شکل اول ارجاع داده می شود ولی چون در قیاس خلف است گفتیم به عنوان اینکه جزء خلف است این کار را نکنیم. این هم جواب خوبی نبود. گذشته از این که سوال دوم مطرح می شود.

سوال دوم: آیا تمام قیاس اقترانی که در درون خلف هستند به شکل ثانی می باشند یا ما قیاس مستقیمی در درون خلف داریم که به صورت شکل اول است؟ اینطور نبود که همه قیاس های مستقیمی که در درون خلف می آمدند شکل ثانی باشند تا این جواب داده شود. چون شکل اول هم ممکن است داشته باشیم؟

جواب: می توان در درون خلف، شکل اول داشته باشیم در مثالی که مصنف زد قیاس مستقیمی که در خلف، آمد به شکل ثانی بود. شما می توانید مثال را عوض کنید و قیاسی که در درون خلف می آورید به صورت شکل اول باشد. الان مثالی می زنیم که مرحوم سبزواری در شرح منظومه آورده است. در ذیل ضرب ششم شکل سوم برای اینکه ثابت کند این ضرب، منتج است از قیاس خلف استفاده کرده است و قیاس خلفی که تنظیم کرده در درون آن قیاس مستقیم شکل اول آمده است: « کقولنا بعض الحیوان انسان و لا شیء من الحیوان بحجر فبعض الانسان لیس بحجر » [(۱)] . قیاس به صورت شکل ثالث است چون « حیوان » که حد وسط است موضوع در هر دو قرار گرفته است. سپس فرموده اگر این نتیجه صادق باشد معلوم می شود که شکل، منتج است اما اگر گفته شود این نتیجه صادق نیست می گوییم نقیضش باید صادق باشد. نقیضِ « بعض الانسان لیس بحجر » می شود « کل انسان حجر ». سپس می گوید این نقیض را به صغرای آن قیاس مستقیم ضمیمه می کنیم می شود « بعض الحیوان انسان » و « کل انسان حجر » که به صورت شکل اول می باشد سپس نتیجه می دهد مطلبی را که با مقدمه ی دیگر قیاس مستقیم سنجیده می شود می بینیم سازگاری ندارد لذا می گوییم باطل است. آن قیاسی که در درون قیاس خلف حاصل شد قیاس مستقیمی بود که به شکل اول تنظیم می شد پس اینطور نیست که همیشه به صورت شکل ثانی باشد.

۱- شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری، ج ۱، ص۳۰۷، سطر ۷، نشر ناب.

ادامه جواب سوال اول: تـا اینجا سوال دوم جواب داده شـد. اما سوال اول هنوز جواب داده نشـده است. سوال اول این بود: این محذوری که مصـنف در قیاس خلف بیان کرد و گفت قیاس بالذات نیست در قیاس همان مسـتقیم هم هست. در شـکل اول و سوم نیست « چون در شـکل سوم، موضوعِ صغری با موضوعِ کبری یکی است و می توان گفت این، همان است » اما در شکل دوم هست.

این کلام، کلام ابن سینا است و از ارسطو گرفته شـده و به آسانی نمی توان بر ابن سینا و ارسطو اشکال کرد. ممکن است کسی بگوید ترجمه ی کتاب ارسطو اشکال دارد. ابن سینا متوجه اشکال بر مترجم بوده لذا در آخر همین فصل بیان می کند که من طبق تعلیم اول حرف زدم و نخواستم کلام را متقن بگوییم و بحث را طوری بگویم که هیچ اشکالی وارد نشود بلکه خواستم به محاذات تعلیم اول حرف بزنم حال اگر اشکالی هست به گردن من نیندازید اشکال در جای دیگر است.

توجه کنید که ابن سینا هیچ جا اینگونه حرف نمی زند یا خیلی کم است که اینگونه حرف بزند. این می رساند که چیزی در ذهن مصـنف آمـده که شایـد حرف ارسطو و یـا حرف مترجم درست نباشـد من خودم این حرف نـادرست را به گردن نگیرم بلکه به گردن کسی بینـدازم که این حرفِ نادرست را بیان کرده است. لـذا این، نشان می دهد که خود مصـنف در این مساله متوجه اشکال شده است.

البته یک جوابی به ذهن بنده ــ یعنی استاد ــ آمده که در جلسه بعد بیان می شود.

ص: ۳۴۵

ادامه دلیل دوم بر اینکه برهان مستقیم افضل از برهان خلف است/ بیان افضلیت برهان مستقیم بر برهان خلف/ فصل ۷/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل دوم بر اینکه برهان مستقیم افضل از برهان خلف است/ بیان افضلیت برهان مستقیم بر برهان خلف/ فصل ۷/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و ایضا فمقدمات المستقیم اعرف لانها معروضه بذاتها مسلمه (۱) (۲)

بحث در فضیلت قیاس مستقیم نسبت به قیاس خلف بود. دو دلیل بر این مساله اقامه شد. قسمتی از دلیل دوم باقی ماند که باید تکمیل شود.

بیان دلیل دوم: برهان مستقیم، قیاس بالذات است یعنی صغرایش کالجزء برای کبری است و نتیجه اش هم کالجزء برای کبری است ولی در قیاس خلف اینچنین وضعی نیست. بعداً بیان شد آن قیاسی که بالذات باشد افضل است از قیاسی که بالذات نباشد. نتیجه گرفته شد که پس مستقیم افضل از خلف است. ما الان به نتیجه و کبرای این استدلال کار نداریم بحث ما در صغری است. در صغری بیان شد برهان مستقیم، قیاس بالذات است و برهان خلف، قیاس بالذات نیست. اشکال وارد شد که در قیاس خلف، برهان مستقیم آورده می شود و آنجا گفته می شود این برهان مستقیم، قیاس بالذات نیست.

خلاصه اشکال این شد: آنچه که در قیاس خلف است قیاس مستقیم می باشد اگر قیاس مستقیم را بالذات می دانید آنجا را هم باید بالذات بدانید چون فرقی نمی کند که قیاس مستقیم، مستقل باشد یا در درون قیاس خلف باشد.

ص: ۳۴۶

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۵۸، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۴۵، س۱۵، ط ذوی القربی.

جواب استاد: ظاهراً مراد مصنف این نیست که این قیاس مستقیمی که در قیاس خلف آمده، بالذات نیست بلکه آن قیاس هم مثل بقیه قیاس های مستقیم، بالذات است اگر چه وقتی می خواهد بالذات نبودن را تبیین کند به سراغ قیاس مستقیم می رود و آن را بحث می کند و می گوید بالذات نیست. چون فرمود « فان قولنا بعض ج ا لیس داخلا تحت قولنا و لاشی من ب ا و لا ایضا النتیجه داخلا تحت قولنا و لا شی من ب ا » یعنی همان قیاس مستقیمِ درون قیاس خلف را از بالذات بودن می اندازد و لذا اشکالی که شد قویاً وارد می شود. ظاهر کلامش این است ولی به نظر می رسد که مرادش اینگونه باشد: قیاس مستقیم را بالذات می گیریم اگر شکل اول باشد و به بالذات ارجاع می دهیم اگر شکل دوم باشد. پس قیاس مستقیم را علی ای حال، بالذات می دانیم چه به طور طبعی و چه بعد از ارجاع. اما در قیاس خلف، قیاس مستقیمی که آمده در واقع مکمل قیاس خلف است و جزئی از آن می باشد نه اینکه یک قیاس مستقل به حساب بیاید. لذا نه خودش را می توان بالذات گرفت نه می توان

ارجاع به بالذات داد. اگر به صورت شکل اول باشد نمی توان گفت بالذات است و اگر به صورت شکل های دیگر باشد نمی توان با ارجاع گفت بالـذات است. بایـد تمام قیاس خلف را ملاحظه کرد نه اینکه فقط آن قیاس مسـتقیم آن را از درون خلف بیرون بیاورید و ملاحظه کنید.

شاهد این جواب، عبارت « هذا لا یوجد لصغری قیاس الخلف مع النتیجه » در صفحه ۲۴۵ سطر ۱۱ است.

ص: ۳۴۷

« مع النتیجه » یعنی صغری مثل جزء کبری نیست نتیجه هم جزء کبری نیست. این معنا را ترجیح ندادیم بلکه معنای دیگر را ترجیح دادیم. چون این معنایی که برای این عبارت کردیم در سطر ۱۲ با عبارت « و لا ایضا النتیجه » بیان می کند یعنی نه صغری مثل جزء کبری است و نه نتیجه جزء کبری است. پس « مع النتیجه » به معنای این است که اگر صغری و نتیجه را با هم جمع کنید مثل جزء کبری نیست. نتیجه هم به تنهایی، جزء کبری نیست. مراد از « النتیجه » در « مع النتیجه » می تواند همین قیاس مستقیمی باشد که در قیاس خلف است و می تواند نتیجه ای باشد که از قیاس خلف گرفته می شود که صدق نتیجه ای است که در قیاس مستقیم گرفته شده بود. این نتیجه کالجزء برای کبری است.

پس صغرایی که در قیاس مستقیمِ موجود در خلف داریم، نتیجه ای هم که می گیریم این دو را با هم نمی توان کالجزء برای کبری قرار داد. نتیجه ای هم که از قیاس مستقیم درون خلف گرفته شده را نمی توان کالجزء برای کبری قرار داد. پس در قیاس خلف، هیچ کالجزءی برای کبری نداریم نه صغری و نه نتیجه و نه نتیجه ی خلف هیچکدام کالجزء برای کبری نیستند.

با این بیان معلوم شد که وقتی ما قیاس مستقیم را درون قیاس خلف بردیم به آن حکم قیاس مستقیم مستقل را نمی دهیم.

نکته: می توان مطلب را به نحو دیگری بیان کرد: ابن سینا می گوید قیاس بالذات قیاسی است که صغرایش تحت کبری باشد و نتیجه اش هم تحت کبری باشد یعنی این قیاس، بالقوه نتیجه را داشته باشد. وقتی قیاس، نتیجه را بالقوه دارد که هر دو مقدمه اش واقعا صادق باشد. روشن است که قیاس مستقیم، قیاس بالذات است چه به شکل اول باشد چه به شکل های دیگر باشد بالاخره نتیجه اش بالقوه در مقدمتین موجود است یعنی نتیجه، تحت کبری است اما در قیاس خلف اینچنین نیست زیرا دو مقدمه موافق نیستند چون یکی صادق است واقعا و دیگری کاذب است واقعا ولو ما هر دو را صادق فرض کردیم. پس نتیجه تحت کبری نیست و طوری نیست که بتوان از این قیاس، نتیجه را بدست آورد.

ص: ۳۴۸

پس قیاس بالذات توسط مرحوم خواجه طور دیگر تفسیر شد که لازم آن تفسیری است که ابن سینا گفت. یعنی اگر صغری و نتیجه تحت کبری رفتند لازمه اش این است که مقدمتین هر دو صادق باشند و بتوانند بالقوه نتیجه را در پیِ داشته باشند. پس چه بگوییم نتیجه تحت کبری است چه بگوییم کبری و صغری به خاطر صدقشان مشتمل بر نتیجه اند « یعنی نتیجه را بالقوه در پیِ دارند » قیاس بالذات گفته می شود. سپس می گوییم این بیان، در خلف وجود ندارد و در قیاس های مستقیم معمولی وجود دارد. این جواب، جواب خوبی است به شرطی که با جواب سوم متفاوت به حساب آید و این تفسیری که برای قیاس بالذات گفته شد را قبول کنیم.

۱ـ دلیل سوم بر اینکه برهان مستقیم افضل از برهان خلف است/ بیان افضلیت برهان مستقیم بر برهان خلف/ ۲ـ چه علمی نسبت به علوم دیگر اشمل است/ فصل ۷/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ـ دلیل سوم بر اینکه برهان مستقیم افضل از برهان خلف است/ بیان افضلیت برهان مستقیم بر برهان خلف/ ۲ـ چه علمی نسبت به علوم دیگر اشمل است/ فصل ۷/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و ایضا فمقدمات المستقیم اعرف لانها معروضه بذاتها مسلمه (۱) (۲)

بحث در افضلیت قیاس مستقیم نسبت به قیاس خلف بود. دو دلیل بر این مطلب اقامه شد الان مصنف می خواهد دلیل سوم را اقامه کند.

ص: ۳۴۹

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۵۸، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۴۵، س۱۵، ط ذوی القربی.

بیان دلیل سوم:

صغری: مقدماتی که در قیاس مستقیم بکار می روند اعرفند از مقدماتی که در قیاس خلف بکار می روند.

کبری: هر قیاسی که مقدماتش اعرف باشد افضل است نسبت به قیاسی که مقدماتش اعرف نیست.

نتیجه: پس قیاس مستقیم افضل از قیاس خلف است.

کبرایِ این قیاس واضح است کلام در صغری است که چگونه مقدمات قیاس مستقیم اعرف از مقدمات قیاس خلف است. باید این مطلب اثبات شود.

نکته: خود اعرف بودن نشانه ی افضلیت است ممکن است یک چیزی اعرف باشد ولی در مقامی افضل نباشد اما در مقامِ علم

و معرفت « که بحث ما در قیاس است که مفاد علم می باشد » اگر چیزی اعرف شد افضل هم هست. توجه کنید بحث ما در جایی است که ما معرفت نداریم.

بیان اثبات صغری: مصنف می فرماید مقدماتی که برای قیاس مستقیم بکار برده می شود وجود ندارد. طوری به این مقدمات معرفت پیدا شده که این مقدمات نزد ما ثابت شدند و شک نداریم. اما مقدماتی که در قیاس خلف بکار گرفته می شود مشکوکند. لذا با لفظ « اگر » بیان می شود و گفته می شود « اگر اینچنین باشد به این صورت خواهد شد ». وقتی به مقدمه ای یقین داشتیم و نسبت به مقدمه دیگر شک داشتیم و این دو را با هم مقایسه می کنیم معلوم است که مقدمه ی اول اعرف از مقدمه ی دوم است. پس واضح است مقدماتی که در قیاس مستقیم بکار می رود اعرفند از مقدماتی که در قیاس خلف بکار رفتند.

نکته: در قیاس خلف همین که با فرض صدق وارد می شویم معنایش این است که آن مقدمه اعرف نیست و مشکوک است یعنی با توجه به اینکه حرف خصم را شنیدیم برای ما مشکوک است چون ما یقین به کذب آن مقدمه داریم اما مقدمه ی دیگر یقینی است چون از قیاس مستقیم گرفته شده است. توجه کنید که ما کاری به واقع نداریم در نزد ما در قیاس مستقیم، مقدمات آن مسلم اند یعنی اعرف می باشند و در قیاس خلف، مقدمات مشکوکند یعنی اعرف نیستند.

ص: ۳۵۰

تا اینجا صغری ثابت شد کبری به آن ضمیمه می شود و نتیجه گرفته می شود.

توضیح عبارت

و ایضا فمقدمات المستقیم اعرف

« ایضا »: دلیل دیگر بر افضلیت قیاس مستقیم.

ترجمه: دلیل دیگر این است که مقدمات مستقیم اعرف است.

عبارت « فمقدمات المستقیم اعرف و مقدمات الخلف مشکوک فیها » صغری است و عبارت « و القیاس الکائنه من مقدمات اعرف افضل » کبری است. مصنف در لابلای صغری استدلال کرده است.

لانها معروضه بذاتها مسلمه

بنده _ استاد _ تصحیح نظری کردم که باید « مفروضه بذاتها » باشد ولی در نسخه خطی مراجعه کردم نوشته « معروفه بذاتها ». در هر صورت لفظ « معروضه » صحیح نیست. البته می توان به اینصورت درست کرد که بر ذهن ما به طور مستقیم عرضه شده و توسط ذهن ما مسلم و پذیرفته شده اما خلف را به ذهن عرضه کردند شک کرد و آن را نپذیرفت.

اگر « معروفه » باشد اینگونه معنا می شود: خود مقدمات معروف است و لازم نیست معروفیت آن را از جایی تامین کرد. اما در قیاس خلف، معروف نیست باید قیاس را تنظیم کرد و تا آخر آمد و همچنین از قیاس مستقیم استفاده کرد تا آنچه که معروف نیست و مشکوک است معروف گردد.

نکته: مقدمات قیاس مستقیم یا به خاطر بداهت معروفند یا به خاطر اینکه از یک قیاس صحیحی بدست آمدند معروف می باشند. الان احتیاج ندارد که چیزی به آن ضمیمه شود تا معروف گردد. بر خلاف مقدمات خلف که می خواهیم آن را معروف کنیم به توسط ضمیمه ی که از قیاس مستقیم گرفته شده است.

ص: ۳۵۱

« مسلمه »: عطف بر « معروضه » یا بیان برای آن است.

نکته: قیاس مستقیم از مقدمه ای که در قیاس خلف است اعرف می باشد یا اعرف از نتیجه است. ولی اگر بگویید اعرف می باشد از مقدمه ای که در قیاس خلف است، اشتباه نیست لذا نتیجه ای که قیاس مستقیم دارد اعرف از نتیجه ای است که قیاس خلف دارد.

و مقدمات الخلف مشکوک فیها؛ و لیست اعرف من النتیجه بل احدهما نقیض النتیجه

عبارت « و لیست اعرف من النتیجه » توضیح « مشکوک فیها » است لذا مصحح بین این دو، علامت ویرگول نقطه گذاشته که به معنای توضیح می باشد یعنی علامتِ این است که ما بعد ویرگول نقطه، توضیح برای ما قبل است.

« بل احدهما نقیض النتیجه »: یکی از دو مقدمه ای که در قیاس خلف بکار رفته است نقیض نتیجه ای است که ما می گیریم. در پاورقی می گوید چون « احدهما » مربوط به « مقدمه » است و « مقدمه » مونث است صحیح این است که گفته شود « إحداهما ».

به مثال خلف در صفحه ۲۴۴ سطر ۱۶ توجه کنید که فرمود « ان کان قولنا لاشی من ج ا باطلاـ فلیکن بعض ج ا ». عبارت « فلیکن بعض ج ا » در قیاس خلف به عنوان یک مقدمه آمده است و تالی می باشد نتیجه ای که می گیرد این است « و هو قولنا لا شی من ج ا هو حق ». این نتیجه با آن مقدمه « یعنی بعض ج ا » تناقض دارد. پس یکی از مقدماتی که در قیاس خلف گرفته شده است نقیض نتیجه می باشد. چگونه می توان گفت اعرف از نتیجه است؟

ص: ۳۵۲

و القیاس الکائنه من مقدمات اعرفَ افضلُ علی کل حال

این عبارت بیان کبری است. قیاسی که از مقدمات اعرف تشکیل شده است افضل است علی کل حال « یعنی چه مستقیم باشد چه خلف باشد ».

در خلف این اعرفیت نیست اگر در خلف، اعرفیت آورده شود خلف، افضل می شود ولی در خلف، اعرف وجود ندارد تا گفته شود خلف، افضل است.

و نقول انه قد یکون علم اشد استقصاء من علم من وجوه ثلاثه

بحث مصنف در اینجا تقریبا تمام شد. در عنوان فصل سه مطلب بیان شد.

۱ـ افضلیت برهان کلی نسبت به برهان جزئی.

۲ـ افضلیت برهان موجبه نسبت به برهان سالبه.

۳ـ افضلیت برهان مستقیم نسبت به برهان خلف.

بعد از اینکه این سه افضلیت بیان شد مصنف وارد این بحث می شود که چه علمی نسبت به علم دیگر اشمل و اشد استقصاء است. وقتی اصل بحث توضیح داده شد و بیان گردید رابطه آن با افضلیت بعضی براهین به بعض دیگر بیان می شود.

« استقصا »: یعنی عمیق شدن. « اشد استقصاء » یعنی در عمقش بیشتر فرو برود. یعنی مصادیق بیشتری پیدا می شود چون وقتی در عمق یک مفهومی وارد شود مصادیق بیشتری برای آن پیدا می کنید.

توضیح بحث: مصنف می فرماید علوم را وقتی با هم می سنجیم می بینیم یک علم نسبت به علم دیگر اشدُّ استقصاءً است و اشد استقصاء بودن یا اشد بودن به سه صورت است یعنی در یک مقایسه و با یک لحاظ می بینیم این علم اشمل است. به یک لحاظ دیگر می بینیم علم دیگر اشد است. سه لحاظ در اینجا وجود دارد و در هر لحاظی دو علم با یکدیگر سنجیده می شود و یکی، اشدُّ استقصاءً دیده می شود.

ص: ۳۵۳

در هر سه لحاظ شاید نتوان به عنوانِ « اشملیت » وفادار بمانیم ولی عنوانِ « اشدُّ استقصاءً » در هر سه هست.

لحاظ اول: دو علم را ملاحظه می کنید و می بینید در یک علم، هم از برهان لمّ استفاده شده از برهان إنّ استفاده شده است اما در علم دیگر می بینید فقط بر برهان إنّ اکتفا شده است. آن علمی که مشتمل بر دو برهان است اشدُّ استقصاءً است از آن علمی که مشتمل بر یک برهان است. اشدُّ استقصاءً یعنی عمق آن علم بیش از عمق این علم است چون آن علم با دو دلیل اثبات می شود ولی این علم با یک دلیل اثبات می شود. علاوه بر این در علم اول که از دو برهان استفاده شد ما هم به سبب قریب این حکم از طریق برهان لمّ عالم شدیم و هم به معلول و مسبَّبِ این حکم از طریق برهان إنّ عالم شدیم. پس علم ما توسعه پیدا کرد. حکم را فهمیدیم. سبب آن را هم فهمیدیم. مسببِ آن را هم فهمیدیم ولی در علم دیگر که حکم فقط از برهان إنّ استفاده شده است در اینصورت حکم را فهمیدیم و مسبب را هم فهمیدیم چون از مسبب به این حکم پی بردیم ولی سببِ قریبِ این حکم برای ما روشن نشد لذا دسترسی به برهان لمّ پیدا نشد و إعمال نگردید بنابراین علم و دانایی ما در علم اول اشمل می شود چون به سه مورد تعلق می گیرد ولی در علم دوم به دو مورد تعلق می گیرد.

اشکال: در کلام ارسطو تصریح به یقین شده پس اشدُّ استقصاءً به معنای « عمق مطلب بیشتر است و یقین حاصل می شود » می باشد.

ص: ۳۵۴

جواب: لفظ یقین چون در کلام مصنف نبود لذا بنده _ استاد _ لفظ « اشملیت » را اضافه کردم اگر در کلام مصنف لفظ « یقین » به عنوان عطف تفسیر می آمد بنده _ استاد _ لفظ « اشد استقصاء » را به معنای « اشملیت » نمی گرفتم بلکه به معنای عمیق تر بودن یا یقینی تر بودن می گرفتم.

ترجمه: می گوییم سه گونه می توان دو علم را مقایسه کرد و یکی از این دو علم را اشد استقصاء نسبت به دیگری بگیریم.

احدها ان یکون احد العلمین قد جمع مع الإنّ اللمّ

یکی از آن سه وجه این است که دو علم را کنار یکدیگر قرار دادیم و هر دو را مقایسه می کنیم می بینیم یکی از این دو علم علاوه بر برهان إنّ، لمّ را هم جمع کرده است یعنی هم از برهان إنّ برای اثبات مطلب استفاده کرده است هم از برهان لمّ استفاده کرده است.

وقف علی السبب القریب الذاتی

« وقف » به معنای « اطلاع » است.

ترجمه: به عبارت دیگر آگاه ساخته مخاطب خودش را بر سبب حکم « نه تنها بر مسبب بلکه مطلع بر سبب حکم هم کرده » ولی سببی که سببِ قریب و مباشر است و ذاتی هم هست « یعنی برای خود همین حکم است و سببِ بالعرض نیست.

و الثانی اقتصر علی الإنّ فقط

لفظ « الثانی » عطف بر « احد العلمین » است نه بر « احدها ». اگر مصنف تعبیر به « الاخر » می کرد این اشتباه پیش نمی آمد.

ص: ۳۵۵

ترجمه: اما علم دیگر اکتفا بر إنِّ تنها کرده است « و وارد لمّ نشده است » چون لمّ نداشته و الا اگر لمّ داشته باشد و مطرح نکرده باشد مثل علم اول می شود که لمّ دارد چه مطرح کرده باشد چه مطرح نکرده باشد ».

و الثانی ان یکون احد العلمین اخذ الشیء المنظور فیه مجردا بصورته عن الماده و الثانی لم یفعل ذلک

« الثانی » عطف بر « احدها » است یعنی لحاظ اول که در آن، دو علم مطرح شد تمام گردید الان می خواهد وارد لحاظ دوم شود.

بیان لحاظ دوم: در این لحاظ هر دو علم، موضوع دارند ولی یک علم موضوعش را مجرد از ماده کرده است و دیگری موضوعش همراه با ماده است مثلا توجه کنید که موضوع علم حساب یعنی عدد مقید به هیچ ماده ای نیست در سنگ قرار دهید حکمش همین است در صوت و تخته و ... قرار دهید حکمش همین است. مثلا بگویید دو کیفیت با یک کیفیت دیگر جمع شود سه کیفیت می شود یا دو سبب داریم که با سبب دیگر جمع شود سه تا می شود و هکذا. ولی علم موسیقی علمی است که موضوع آن فقط در صوت ریخته می شود نه در چیز دیگر. مثلا اگر سه تا سیب داشته باشیم به این، موسیقی گفته نمی شود و اگر دو صوت داشته باشید که با صوت سوم به نحوی ترکیب شود را موسیقی می گویند. پس اعدادی که در موسیقی بکار می رود مربوط به صوت است اما عددی که در حساب می باشد مطلق است. عدد، موضوعش را مجرد از هر ماده ای کرده است ولی موسیقی موضوعش مجرد نیست. حال علم عدد اشد استقصاء از علم موسیقی است یعنی علم عدد اشمل از علم موسیقی است. بنده ـ استاد ـ با توجه به این معنا، در وجه اول لفظ « اشمل » را بکار بردم.

ص: ۳۵۶

مثال دیگر علم هندسه و علم هیئت است. هر دو مربوط به ماده اند ولی هیئت مربوط به ماده ی فلکی است و هندسه مربوط به مطلق ماده است. پس باز همه هندسه اشمل از هیئت می شود اگر چه هر دو ماده دارند و مجرد نیستند ولی ماده هندسه مطلق است چون می گوید چه در سنگ باشد چه در تخته یا ... باشد شکل مدور اینگونه است و شکل مربع این است و احکامش این است. اما در هیئت به سنگ و امثال ذلک کاری نداریم. شکل فقط بر جسم فلکی و کوکب وارد می شود یعنی ماده ای که علم هیئت در آن ریخته می شود ماده ی خاص است و ماده ای که علم هندسه و آن ریخته می شود ماده ی مطلق است.

نکته: معنای « مجرد عن الماده » یعنی مجرد از ماده ی خاص است نه مجرد از اصل ماده. این، تصریحِ سید احمد علوی است. این معنا سازگاری دارد با مجرد شدن از اصل ماده، چنانچه در مثال اول بود یا مجرد شدن از ماده ی خاص و واجدِ ماده ی عام بودن، چنانچه در مثال دوم بود.

عبارت مرحوم سید احمد علوی این است « لاخفاء فی انه لمّا کان یبحث ـ الهیئه ـ عن مقادیر الافلاک بحسب لحاظها مجردةً عن نوع الماده و ان لم یکن مجردةً عنها فی الخارج » یعنی بحث ما کاری به ماده ندارد ولی خارجاً این بحث در ماده ی خاص اجرا می شود یعنی بحثی که در مورد افلاک می شود کاری به ماده ندارد. ممکن است همین مباحث در ماده ی عنصری مطرح شود ولی در خارج می بینید که فقط در ماده ی فلکی پیاده می شود. در هندسه هم وقتی بحث می کنید روی ماده پیاده نمی کنید اما در خارج، بر روی ماده ی مطلق پیاده می شود. اما هر دو در وقت بحث کردن مجرد هستند یعنی وقتی بحث حرکات افلاک را مطرح می کنید به ماده ی فلک کاری ندارید و وقتی بحث هندسه مطرح می کنید به ماده های جهان کار ندارید بحث را به طور مطلق روی صورتی می برید که در هندسه و هیئت مطرح است. عدد را ملاحظه کنید که اصلا به ماده کاری ندارد اما وقتی می خواهید آن را استفاده کنید نیاز به یک ماده دارید.

ص: ۳۵۷

خلاصه: بحث در افضلیت قیاس مستقیم نسبت به قیاس خلف بود. دو دلیل بر این مطلب اقامه شد الان مصنف می خواهد دلیل سوم را اقامه کند.

بیان دلیل سوم:

صغری: مقدماتی که در قیاس مستقیم بکار می روند اعرفند از مقدماتی که در قیاس خلف بکار می روند.

کبری: هر قیاسی که مقدماتش اعرف باشد افضل است نسبت به قیاسی که مقدماتش اعرف نیست.

نتیجه: پس قیاس مستقیم افضل از قیاس خلف است.

کبرایِ این قیاس واضح است کلام در صغری است که چگونه مقدمات قیاس مستقیم اعرف از مقدمات قیاس خلف است. باید این مطلب اثبات شود.

بیان اثبات صغری: مصنف می فرماید مقدماتی که برای قیاس مستقیم بکار برده می شود وجود ندارد. طوری به این مقدمات معرفت پیدا شده که این مقدمات نزد ما ثابت شدند و شک نداریم. اما مقدماتی که در قیاس خلف بکار گرفته می شود مشکوکند. لذا با لفظ « اگر » بیان می شود و گفته می شود « اگر اینچنین باشد به این صورت خواهد شد ».

در عنوان فصل سه مطلب بیان شد.

۱_ افضلیت برهان کلی نسبت به برهان جزئی.

۲_ افضلیت برهان موجبه نسبت به برهان سالبه.

۳_ افضلیت برهان مستقیم نسبت به برهان خلف.

بعد از اینکه این سه افضلیت بیان شد مصنف وارد این بحث می شود که چه علمی نسبت به علم دیگر اشمل و اشد استقصاء است.

توضیح بحث: مصنف می فرماید علوم را وقتی با هم می سنجیم می بینیم یک علم نسبت به علم دیگر اشدُّ استقصاءً است و اشد استقصاء بودن یا اشد بودن به سه صورت است:

لحاظ اول: دو علم را ملاحظه می کنید و می بینید در یک علم، هم از برهان لمّ استفاده شده از برهان إنّ استفاده شده است اما در علم دیگر می بینید فقط بر برهان إنّ اکتفا شده است. آن علمی که مشتمل بر دو برهان است اشدُّ استقصاءً است از آن علمی که مشتمل بر یک برهان است.

بیان لحاظ دوم: در این لحاظ هر دو علم، موضوع دارند ولی یک علم موضوعش را مجرد از ماده کرده است و دیگری موضوعش همراه با ماده است مثلا توجه کنید که موضوع علم حساب یعنی عدد مقید به هیچ ماده ای نیست در سنگ قرار دهید حکمش همین است در صوت و تخته و ... قرار دهید حکمش همین است. ولی علم موسیقی علمی است که موضوع آن فقط در صوت ریخته می شود نه در چیز دیگر. مثلاـ اگر سه تا سیب داشته باشیم به این، موسیقی گفته نمی شود و اگر دو صوت داشته باشید که با صوت سوم به نحوی ترکیب شود را موسیقی می گویند.

مثال دیگر علم هندسه و علم هیئت است. هر دو مربوط به ماده اند ولی هیئت مربوط به ماده ی فلکی است و هندسه مربوط به مطلق ماده است. پس باز همه هندسه اشمل از هیئت می شود.

بیان وجه دوم بر اینکه چه علمی نسبت به علوم دیگر اشدُ استقصاءً است/ فصل ۷/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۱۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان وجه دوم بر اینکه چه علمی نسبت به علوم دیگر اشدُ استقصاءً است/ فصل ۷/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و الثانی ان یکون احد العلمین اخذ الشیء المنظور فیه مجردا بصورته عن الماده و الثانی لم یفعل ذلک (۱) (۲)

ص: ۳۵۹

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۵۸، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۴۶، س۱، ط ذوی القربی.

بیان شد اگر دو علم را با یکدیگر مقایسه کنید گاهی می بینید یک علم نسبت به علم دیگر اشدُّ استقصاءً است. بیان شد که این امر در سه حالت اتفاق می افتد.

حالت اول: ممکن است علمی برای اثبات مسائلش هم از برهان إنّ استفاده کند هم از برهان لمّ استفاده کند ولی علم دیگر فقط از برهان لمّ استفاده کند. در اینصورت آن علم اول، اشدُّ استقصاءً از علم دوم است. بحث این گذشت.

حالت دوم: به آن موضوعی که این علم در آن نظر می کند توجه کنید و به آن موضوعی که علم دیگر در آن نظر می کند توجه کنید. این دو منظورٌ الیه ها « یعنی موضوع ها » را با هم مقایسه کنید. می بینید یک موضوعی مجرد از ماده است و موضوع دیگر همراه ماده است آن علمی که موضوعش مجرد از ماده است اشدُّ استقصاءً و اکبر قرار داده می شود. اما گاهی می بینیم این دو علم هر دو همراه با ماده اند ولی ماده ی یکی مخصوص است و دیگری ماده اش مطلق است. آنکه ماده اش

مطلق است را اشمل و اشدُّ استقصاءً می گیریم.

مثال به علم هندسه و علم هیئت زده شد که احکام و اشکال هندسه احتیاج به ماده دارند ولی به ماده مطلقه ی اکتفا می کنند. اما هیئت، احکام و اشکالش احتیاج به ماده دارند. ولی ماده ی خاص فلکی می خواهد. پس علم هندسه اشدُّ استقصاءً از علم هیئت می شود همانطور که علم حساب اشدٌّ استقصاءً از علم موسیقی شد.

نکته: هر چه مطلب عام تر باشد برهان، قویتر می شود لذا در مورد ما نحن فیه یعنی وجه دوم می توان گفت علمی که اعم باشد اشدُّ استقصاءً است چون با برهان سازگارتر است. اما هر چه مورد را خاص تر کنید برهان به سختی جاری می شود تا حدی که اگر بخواهید مورد را جزئی کنید برهان جاری نمی شود زیرا هر چقدر که خاص تر شود احتمال زوالش بیشتر است و هر چقدر که کلی تر شود احتمال ثباتش بیشتر است بیشتر است و برهان در جایی که زوال و تغییر باشد جاری نمی شود اما جایی که نزدیک به زوال و تغییر باشد به سختی جاری می شود و در جایی که دور از زوال و تغییر باشد به راحتی جاری می شود. پس در این مورد دوم می توان گفت اگر موضوع، اشمل بود یقین یا برهان در آن قویتر است.

ص: ۳۶۰

توضیح عبارت

و الثانی ان یکون احد العلمین اخذ الشیء المنظور فیه مجرِّدا بصورته عن الماده و الثانی لم یفعل ذلک

نسخه خطی « لصورته عن الماده » آمده است.

لفظ « الثانی » در ابتدای عبارت عطف بر « احدها » در دو خط قبل است. یعنی یکی از آن سه موردی که می توان علمی را اشدُّ استقصاءً از علم دیگر گرفت این است.

مراد از « الشیء المنظور فیه » موضوع است یعنی این علم تمام نظرش به همان موضوعش است و درباره ی عوارض ذاتی و احکام همین موضوع تلاش می کند. پس منظورٌ فیه در هر علمی، موضوعش است. می توان گفت « موضوع علم » یا تنزل کنید و بگویید « موضوع مساله »، ولی در اینجا از مثالهایی که زده می شود « موضوع علم » مراد است نه « موضوع مساله »، اگر چه « موضوع مساله » هم منظورٌ فیه است.

ترجمه: وجه دوم این است که یکی از دو علم موضوع علمش را اخذ کرده در حالی که این احد العلمین صورتِ منظورٌ فیه را از ماده تجرید می کند « و منظورٌ فیه، خود همان صورت می شود نه صورت به همراه ماده » اما علم دیگر این کار را انجام نمی دهد « یعنی موضوعش همانطور که همراه ماده بود به همراه ماده باقی می ماند ».

فیکون المجرد اشدُّ استقصاءً من العلم الذی یاخذ ذلک الشیء مقترنا بماده

« المجرد » را می توان به صیغه مفعولی خواند یعنی علمی که موضوعش مجرد است و می توان به صیغه فاعلی خواند یعنی علمی که موضوعش را تجرید می کند.

ص: ۳۶۱

مراد از « الشیء »: یعنی « الشیء المنظور فیه » است.

ترجمه: آن علم مجرد، اشدُّ استقصاءً است از علمی که این شیء منظور فیه و موضوع را اخذ می کند ولی مقترن با ماده اخذ می کند.

و لذلک فان علم العدد اشد استقصاء من علم الموسیقی

« لذلک »: به خاطر اینکه اولا مجرد، اشدُّ استقصاءً از ماده است و ثانیا مادی که مربوط به ماده ی مطلقه است اشدُّ استقصاءً است از مادی که مربوط به ماده ی خاصه است.

ترجمه: و به خاطر این پس علم عدد که « موضوعش مجرد است و ماده در آن اخذ نشده است » اشدُّ استقصاءً از علم موسیقی است « که موضوعش مادی است چون عددیتی که در موسیقی مطرح است عارض بر صوت می شود و صوت از امور مادی است بنابراین موسیقی با عددِ همراه با ماده یعنی صوت ارتباط دارد اما علم عدد با عدد مطلق ارتباط دارد و ماده ی خاصی را در نظر نمی گیرد لذا موضوع عدد اشمل می شود.

و کذلک حال علم الهندسه من علم المناظر و علم الهیئه

مثال قبلی در جایی بود که یک علم مجرد از ماده و علم دیگر همراه با ماده است اما در اینجا ماده ی مطلق با ماده ی خاصه لحاظ می شود.

لفظ « من » در « من علم المناظر به معنای « نسبت » است.

ترجمه: و همچنین حال هندسه نیست به علم مناظر و علم هیئت اینچنین است.

ارتباط علم هندسه با علم هیئت در جلسه قبل توضیح داده شد که علم هیئت در ماده ی خاص فلکی بحث می کند ولی هندسه در مطلق ماده بحث می کند و اختصاص به فلک ندارد. اما در علم مناظر می گوییم که هندسه مربوط به ماده ی مطلقه می شود و علم مناظر مربوط به ماده ی چشم یا « حتی خاص تر بگویید که مربوط به » ماده ی جلیدیه ی چشم می شود چون علم مناظر درباره اختلاف منظر بحث می کند و زاویه اختلاف منظر مربوط به چشم می شود به اینصورت که از مرکز عالم که مرکز زمین است خطی به سمت کوکبی که نظر می شود امتداد داده می شود و از کوکب عبور می کند و به فلک نهم منتهی می شود. سپس از چشم ناظر هم یک خطی به سمت همان کوکب امتداد داده می شود و از کوکب عبور داده می شود تا به فلک نهم منتهی شود. اگر کوکب بالای سر ما باشد این دو خط ها بر هم منطبق می شوند اما اگر کوکب بالای سر ما نباشد بلکه مقابل ما باشد خطی که از چشم ما خارج می شود با خطی که از مرکز زمین خارج می شود ایجاد یک زاویه می کند که به آن زاویه، اختلاف منظر گفته می شود. در اینجا یک ارتفاع حقیقی داریم و یک ارتفاع مرئی داریم. ارتفاع مرئی کمتر از ارتفاع حقیقی است. آن مقدار تفاضل را اختلاف منظر می گوییم و آن زاویه ای که حاصل می شود را زاویه ی اختلاف منظر می گوییم آنچه محل بحث می باشد این است که اختلاف منظر مربوط به خطوطی است که از چشم یا به تعبیر خاص تر از

رطوبت جلیـدیه خارج می شود. پس علم مناظر درباره ی زاویه ای بحث می کنـد که ماده اش جلیـدیه یا کوکب است اما علم هندسه در مطلق ماده بحث می کند. پس باز هم علم هندسه اشدُّ اسـتقصاءً از علم مناظر است همانطور که اشدُّ استقصاءً از علم هیئت است چون بین منـاظر و هنـدسه تفاوت به مادیت و تجرد نیست بلکه تفاوت به این است که ماده آیا مطلق است یا خاص است. همین تفاوت در علم هیئت و هنـدسه هم هست. مصـنف لفظ « كذلك » آورد تا بفهماند این مثال دوم با مثال قبلی فرق می کنـد چـون در مثـال اول، یـک علم موضـوعش مجرد بود و علم دیگر موضوعش مـادی بود در این دو مثـالی که بعـد از « كذلك » آمده موضوع هر دو مادی است ولی موضوع یکی مادی خاص است و موضوع دیگری، مادی مطلق است.

ص: ۳۶۲

نکته: ارتباط این بحث با عنوان فصل چیست؟ عنوان فصل درباره ی ترجیح برهانی بر برهانی بود مثلا برهان کلی را بر جزئی و برهان موجَب را بر سالبه و برهان مستقیم را بر خلف ترجیح می داد الان هم همین کار را می کند چون برهانی که در فلان علم آمده بر برهانی که در علم دیگر آمده ترجیح داده می شود و کاری به مستقیم بودن و خلف بودن یا سالب و موجب بودن یا کلی و جزئی بودن ندارد.

خلاصه: بیان شد اگر دو علم را با یکدیگر مقایسه کنید گاهی می بینید یک علم نسبت به علم دیگر اشدُّ استقصاءً است. بیان شد که این امر در سه حالت اتفاق می افتد.

حالت اول: ممکن است علمی برای اثبات مسائلش هم از برهان إنّ استفاده کند هم از برهان لمّ استفاده کند ولی علم دیگر فقط از برهان لمّ استفاده کند. در اینصورت آن علم اول، اشدُّ استقصاءً از علم دوم است. بحث این گذشت.

حالت دوم: به آن موضوعی که این علم در آن نظر می کند توجه کنید و به آن موضوعی که علم دیگر در آن نظر می کند توجه کنید. این دو منظورٌ الیه ها « یعنی موضوع ها » را با هم مقایسه کنید. می بینید یک موضوعی مجرد از ماده است و موضوع دیگر همراه ماده است آن علمی که موضوعش مجرد از ماده است اشدُّ استقصاءً و اکبر قرار داده می شود. اما گاهی می بینیم این دو علم هر دو همراه با ماده اند ولی ماده ی یکی مخصوص است و دیگری ماده اش مطلق است. آنکه ماده اش مطلق است را اشمل و اشدُّ استقصاءً می گیریم.

ص: ۳۶۳

بیان وجه سوم بر اینکه چه علمی نسبت به علوم دیگر اشدُّ استقصاءً است/ فصل ۷/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان وجه سوم بر اینکه چه علمی نسبت به علوم دیگر اشدُّ استقصاءً است/ فصل ۷/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و الثالث ان العلم الذی موضوعه الاول بمعنی بسیط ـ بشرط انه مسلوب عنه سائر الزوائد ـ اشدُّ استقصاء من العلم الذی موضوعه الاول ذلک المعنی و موجب له زیاده (۱) (۲)

بعد از اینکه بحث در تفصیلِ برهانی بر برهان دیگر بیان شد مصنف خواست بین علومی که همه آنها از براهین استفاده می کنند مقایسه کند تا ببیند کدام علم از کدام علم اشدُّ استقصاءً است. بیان شد که سه گونه مقایسه می توان داشت:

۱ـ مقایسه به لحاظ براهینی که در این دو علم مطرح اند.

۲ و ۳ـ دو مقایسه به لحاظ موضوعی که برای این دو علم حاصل اند.

در مورد اول بیان شد علمی که از برهان إنّ و لمّ هر دو استفاده کند اشدُّ استقصاءً است از علمی که فقط از برهان إنّ استفاده می کند. اما در مورد دوم به دو علم نظر شد و موضوعات این دو علم ملاحظه شد و یکی بر دیگری ترجیح داده شد و بیان گردید آنچه که موضوعش را مجرد می کند اشدُّ استقصاءً است از آن علمی که موضوعش را مجرد نمی کند یا در صورتی که موضوع ها هر دو مادی باشند آن علمی که موضوعش با ماده ی مطلقه تمام می شود اشدُّ استقصاءً است از آن علمی که موضوعش محتاج به ماده ی خاص است.

ص: ۳۶۴

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۵۸، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۴۶، س۵، ط ذوی القربی.

الان مصنف می خواهد مورد سوم را توضیح دهد که بین دو علم مقایسه می شود در این مورد هم نظر به موضوعِ دو علم می شود ولی کاری به تجرد و عدم تجردش ندارد بلکه موضوع در هر دو علم ملاحظه می شود که موضوع در هر دو علم مشترک است اما در یکی از این دو علم، یک معنایی اضافه به موضوع می شود ولی در علم دیگر خالی از آن اضافه است. آنکه موضوعش خالی از اضافه می باشد اشدُّ استقصاءً است از آنکه موضوعش همراه با قید اضافه است.

مثال: موضوع حساب، وحدت است و موضوع هندسه، نقطه است. نقطه و وحدت دارای معنای واحد است. پس می توان این دو موضوع را یکسان به حساب آورد. مراد از « وحدت » یعنی « لا ینقسم » است. نقطه هم به معنای « لا ینقسم » است یا مراد از « وحدت » یعنی « غیر منقسم » است. « نقطه » هم به معنای « غیر منقسم » است. اما وقتی بخواهید نقطه را توضیح دهید، گفته می شود « نقطه، غیر منقسمی است که قابل اشاره حسیه است ». اما در تعریف « وحدت » فقط « غیر منقسم » گفته می

شود و آن را قابل اشاره حسی نمی دانند بلکه قابل اشاره ی عقلی است یعنی با توجه به عقل درک می شود.

توجه کنید موضوع حساب، « وحدت » است یعنی معنای مشترک را بدون اضافه دارد. موضوع هندسه، « نقطه » است یعنی معنای مشترک را با اضافه دارد. آنکه خالی از اضافه می باشد اشدُّ استقصاءً است. پس حساب، اشدُّ استقصاءً از هندسه است. بنا شد که اشدُّ استقصاءً را به معنای اشمل هم بتوان گرفت یعنی مستلزمِ اشمل باشد. حساب، اشمل از هندسه است چون موضوعش عمومیت دارد و شامل می شود جایی که قابل اشاره حسی باشد و جایی که قابل اشاره حسی نباشد. اما هندسه چون این شمول را ندارد لذا اخص است.

ص: ۳۶۵

توضیح عبارت

و الثالث ان العلم الذی موضوعه الاول معنی بسیط _ بشرط انه مسلوب عنه سائر الزوائد _ اشدُّ استقصاءً من العلم الذی موضوعه الاول ذلک المعنی و موجَبٌ له زیاده

« موضوعه الاول »: حساب و هندسه، موضوعِ اولشان کمّیّت است اما موضوع دومِ حساب، کمیت منفصله است و موضوع دوم هندسه، کمیت متصله است یعنی اتصالیت و انفصالیت، موضوع دوم درست می کند. پس موضوع اول، « ما به الاشتراکِ » این دو علم است و موضوع ثانی آن قیدی است که این علم را از آن علم جدا می کند. در حساب و هندسه، موضوع هر دو کمیت است سپس قید زده می شود یعنی در علم اول، موضوعِ آن کمّ منفصل و در علم دوم موضوعِ آن کمّ متصل می شود.

در ما نحن فیه موضوعِ اول، وحدت و نقطه است که در معنای غیر منقسم بودن مشترکند.

ترجمه: سوم این است: علمی که موضوع اولش معنای بسیط است « مثل حساب که موضوع اولش معنای بسیط یعنی غیر منقسم است » به شرطی که بقیه زوائد از آن مسلوب باشد یعنی در آن هیچ قیدی نیاید فقط همان لا ینقسم کافی است چنین علمی اشدُّ استقصاءً است از علمی که موضوع اولش همان معنای بسیط است و برای آن معنای بسیط، زیاده ای ایجاب شده است « یعنی آن علم به معنای بسیط اکتفا نمی کند بلکه ایجاب می کند که یک زیاده ای هم وجود داشته باشد. پس برای معنای بسیط امر زائدی، موجَب شده است ».

مثاله ان الوحده و النقطه یوضعان لعلمیها بمعنی بسیط و هو ان ذات کل واحد منهما غیر منقسم

ص: ۳۶۶

ترجمه: مثال آن این است که وحدت و نقطه موضوع قرار داده می شوند برای دو علم خودشان « یعنی وحدت برای حساب و نقطه برای هندسه » به معنای بسیط « یعنی موضوع همان معنای بسیط است که عبارت از غیر منقسم می باشد » و آن معنای بسیط این است که ذاتِ هر یک از وحدت و نقطه غیر منقسم است « اینکه باید چیزی اضافه کرد تا بین این دو جزء جدایی پیدا شود حرف دیگری است ».

ثم یقترن بذلک فی الوحده الا یکون لها وضع و بالنقطه ان یکون لها وضع

« بذلک »: به این معنای بسیط یعنی به معنای غیر منقسم بودن.

ترجمه: مقترن شود به این معنای بسیط، در وحدت که موضوع حساب است به اینکه برای وحدت، وضع « یعنی قابلیت اشاره ی حسی » نیست و به اینکه برای نقطه، وضع « یعنی قابلیت اشاره ی حسی » است.

« الاـ یکون لها وضع »: توجه کنید که اضافه شدن در اینجا تسامح است چون معنای عدمی که به معنای وجودی اضافه نمی شود. مراد این است که معنای بسیط همانطور بسیط باقی می ماند و چیزی به آن اضافه نمی شود ولی در نقطه می فرماید « ان یکون لها وضع » .در اینجا ملاحظه کنید که نقطه، مرکب شد ولی وحدت هنوز بسیط است. علمی که درباره وحدت بحث می کند اشدُّ استقصاءً می شود.

فتکون الوحده ابسط ذاتا من النقطه لانها لیس لها مع ذلک المعنی البسیط زیادهُ وضعٍ

پس وحدت به لحاظ ذات ابسط از نقطه است چون قیدی جزء ذاتش قرار نگرفته ولی نقطه اینگونه نیست.

ص: ۳۶۷

ترجمه: وحدت به لحاظ ذاتش ابسط از نقطه است چون برای این وحدت علاوه بر آن معنای بسیط، زیاده ی کلمه ی وضع نیست اما برای نقطه همان معنای « لا ینقسم » را داریم ولی با زیاد کردن کلمه ی وضع « یعنی با زیاد کردن این قید که نقطه قابلیت اشاره ی حسی دارد ».

ثم الوحده موضوعهٌ اُولی للعدد و النقطه موضوعهٌ اُولی للهندسه

ترجمه: وحدت، موضوعِ اُولی برای عدد است و نقطه، موضوعِ اُولی برای هندسه است « ولی در عدد به این موضوعِ اُولی چیزی اضافه نمی شود اما در هندسه به همین موضوعِ اُولی که نقطه است چیزی اضافه می شود ».

فالحساب اشدُّ استقصاءً لذلک من الهندسه

نتیجه این می شود که حساب اشدُّ استقصاءً از هندسه می شود به این جهت « که حساب موضوعش قید ندارد و هندسه موضوعش قید دارد ».

سوال: قید نداشتن موضوع چه ربطی به یقینی بودن دارد و آن قید داشتن موضوع چگونه یقینی بودن موضوع را تضعیف می کند تا بخواهیم بگوییم آن که موضوعش قید ندارد یقینی تر است از آنکه موضوعش قید دارد؟

جواب: ما اگر یک چیز را مورد توجه قرار بدهیم و بخواهیم به آن یقین پیدا کنیم راحت تر و کاملتر به آن یقین پیدا می کنیم تا وقتی دو چیز را مورد توجه قرار دهیم. اگر « وحدت » را به تنهایی مورد توجه قرار دهید یقین می کنید. برای قابلیت اشاره ی حسی باید یک یقین دیگر درست کرد. به عبارت دیگر نقطه را به معنای لا ینقسم می گیرید. این یک معنای متیقن است سپس اضافه می کنید که قابل اشاره ی حسی باشد این هم یک مطلب دیگری است. این دو مطلب را باید یقینی کنید. یقینی کردن یک مطلب آسانتر از یقینی کردن دو مطلب است. پس یقین در حساب بیشتر است چون شناخت موضوعش متوقف بر یک چیز است اما یقین در هندسه ضعیف تر است چون شناخت موضوعش متوقف بر دو چیز است.

ص: ۳۶۸

فقد قَرُبنا فی هذه الاشیاء من محاذاه التعلیم الاول و محاکاته فیها

مصنف در آخر فصل می فرماید من در این فصل خواستم به کلام ارسطو نزدیک شوم و با او خیلی مخالفت نکنم. غرض من هم همین بود که کلام ایشان را تفسیر کنم. نظرم این نبود که اعتقاداتِ خودم را بیان کنم. اگر می خواستم به صورت مُتقَن نظر کنم طور دیگر حرف می زدم. به عبارت دیگر این شرحی که نوشتم مناسبِ مُتقَن نظر کردنم نیست و به فهم من تعلق ندارد و من تصدیق کاملی نسبت به این حرفها ندارم. اگر می خواستم به صورت متقن نظر کنم اینچنین بود که نظر من مناسب با این حرفها نبود و فهم من تعلق به این حرفها نداشت و تصدیق من نسبت به این حرفها خوب تعلق نمی گرفت.

« هذه الاشیاء »: مراد از اشیاء عبارتست از:

۱ــ افضلیت برهان کلی نسبت به برهان جزئی.

۲ــ افضلیت برهان موجَب نسبت به برهان سالب.

۳ــ افضلیت برهان مستقیم نسبت به برهان خلف.

۴ــ مقایسه بین دو علم.

توجه کنید لفظ « من » در « من محاذات » که بعد از ماده ی « قرب » آمده در فارسی به معنای « به » است.

ترجمه: ما در بیان این اشیاء نزدیک شدیم به محاذاتِ تعلیم اول « یعنی نزدیک شدیم به اینکه با کتاب تعلیم اول محاذی شویم و از کلام ایشان بیرون نرفتیم » و حکایت کنیم تعلیم اول را در این اشیاء « یعنی خواستیم ببینیم کتاب تعلیم اول درباره ی این اشیاء چه گفته است؟ ».

و کان ذلک غرضنا دون الاستقصاء

ص: ۳۶۹

« ذلک »: محاذات با تعلیم اول.

ترجمه: و این محاذات با تعلیم اول غرض ما بود نمی خواستیم به صورت دقیق وارد بحث شویم.

فکان هذا النمط من النظر غیر مناسب لتصورنا و لا عالق بافهامنا و لا حس الانقیاد لنا اذا اردنا اتقانه

« هذا النمط »: یعنی نظر محاذاتی و محاکاتی.

به عبارت « اذا اردنا اتقانه » توجه کنید و آن را ابتدا معنا کنید. ضمیر « اتقانه » به « نظر » بر می گردد و اگر این عبارت را در ابتدای این جمله بیاورید ضمیر « اتقانه » به متاخر لفظی و رتبی بر می گردد لذا مصنف آن را در آخر جمله آورده است.

ترجمه: اگر می خواستیم نظر دقیق و متقن بدهیم این نمط « یعنی اینگونه نظر کردنِ محاکاتی و محاذاتی و تفسیری » مناسب با تصور ما نیست « یعنی ما از بعضی از این مطالب تصور دیگری داشتیم. اگر می خواستیم دقیق حرف بزنیم نظر خودمان را می گفتیم نه تصور ارسطو در تعلیم اول را » و تعلق و ارتباطی با فهم ما نداشت « چون ما چیز دیگری فهمیده بودیم غیر از آنچه که ارسطو فهمیده است » و این مطالب حسن الانقیاد برای ما نبودند « یعنی تصدیق کامل نسبت به آنها نداشتیم ».

خلاصه: مصنف خواست بین علومی که همه آنها از براهین استفاده می کنند مقایسه کند تا ببیند کدام علم از کدام علم اشدُّ استقصاءً است. بیان شد که سه گونه مقایسه می توان داشت:

۱ــ مقایسه به لحاظ براهینی که در این دو علم مطرح اند.

۲ و ۳_ دو مقایسه به لحاظ موضوعی که برای این دو علم حاصل اند.

در مورد اول بیان شد علمی که از برهان إنّ و لمّ هر دو استفاده کند اشدُّ استقصاءً است از علمی که فقط از برهان إنّ استفاده می کند. اما در مورد دوم به دو علم نظر شد و موضوعات این دو علم ملاحظه شد و یکی بر دیگری ترجیح داده شد و بیان گردید آنچه که موضوعش را مجرد می کند اشدُّ استقصاءً است از آن علمی که موضوعش را مجرد نمی کند یا در صورتی که موضوع ها هر دو مادی باشند آن علمی که موضوعش با ماده ی مطلقه تمام می شود اشدُّ استقصاءً است از آن علمی که موضوعش محتاج به ماده ی خاص است.

الان مصنف می خواهد مورد سوم را توضیح دهد که بین دو علم مقایسه می شود در این مورد هم نظر به موضوعِ دو علم می شود ولی کاری به تجرد و عدم تجردش ندارد بلکه موضوع در هر دو علم ملاحظه می شود که موضوع در هر دو علم مشترک است اما در یکی از این دو علم، یک معنایی اضافه به موضوع می شود ولی در علم دیگر خالی از آن اضافه است. آنکه موضوعش خالی از اضافه می باشد اشدُّ استقصاءً است از آنکه موضوعش همراه با قید اضافه است.

مثال: موضوع حساب، وحدت است و موضوع هندسه، نقطه است. نقطه و وحدت دارای معنای واحد است. پس می توان این دو موضوع را یکسان به حساب آورد. مراد از « وحدت » یعنی « لا ینقسم » است. نقطه هم به معنای « لا ینقسم » است یا مراد از « وحدت » یعنی « غیر منقسم » است. « نقطه » هم به معنای « غیر منقسم » است. اما وقتی بخواهید نقطه را توضیح دهید، گفته می شود « نقطه، غیر منقسمی است که قابل اشاره حسیه است ». اما در تعریف « وحدت » فقط « غیر منقسم » گفته می شود و آن را قابل اشاره حسی نمی دانند بلکه قابل اشاره ی عقلی است.

ص: ۳۷۱

مصنف در آخر فصل می فرماید من در این فصل خواستم به کلام ارسطو نزدیک شوم و با او خیلی مخالفت نکنم. غرض من هم همین بود که کلام ایشان را تفسیر کنم. نظرم این نبود که اعتقاداتِ خودم را بیان کنم. اگر می خواستم به صورت مُتقَن نظر کنم طور دیگر حرف می زدم.

بیان شرایط لازم در اینکه دو مساله چگونه از یک علم به حساب می آیند/ در بیان برگشت به ذکر اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان شرایط لازم در اینکه دو مساله چگونه از یک علم به حساب می آیند/ در بیان برگشت به ذکر اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ مقاله ۳/ برهان شفا.

الفصل الثامن فی معاوده ذکر اختلاف العلوم و اتفاقها فی المبادی و الموضوعات (۱) (۲)

در فصول گذشته بحثی مطرح شده بود که الان مصنف می خواهد آن را تکرار کند لذا مصنف در عنوان بحث از کلمه ی « معاوده » استفاده می کند یعنی بازگشت به ذکری که قبلا انجام شده بود. در گذشته بین علوم در جایی که می توانستیم توافق درست کنیم توافق درست کردیم و در جایی هم که نمی توانستیم توافق درست کنیم اختلافات بیان شدند یعنی گفته شد که در چه حالتی می توان گفت دو علم متفق اند و در چه حالتی می توان گفت دو علم، مختلفند.

ص: ۳۷۲

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۵۹، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۴۷، س۱، ط ذوی القربی.

یکبار توجه به موضوعات علوم شد یکبار توجه به مبادی شد و بار دیگر توجه به غایت شد. بالاخره با تمام این توجهات بیان شد که چگونه علومی را می توان متفق حساب کرد و چگونه علومی را می توان مختلف به حساب آورد. الان دوباره مصنف بر می گردد و بحث می کند اما فقط درباره ی اختلاف و اتفاق در موضوعات یا درباره ی اختلاف و اتفاق در مبادی بحث می کند. به عبارت دیگر دو علم را ملاحظه می کنیم که در موضوعات اختلاف دارند یا مسائلی را ملاحظه می کنیم که در موضوع اصلی اختلاف دارند « یعنی موضوع علمشان مختلف است » گاهی هم دو علم ملاحظه می شود که در مبادی اختلاف دارند یا مسائل را ملاحظه می کنیم که در مبادی متفق اند.

بهتر این است که بحث را اینگونه بیان کنیم که از ابتدا به سراغ علم نرویم بلکه تعبیر به مسائل کنیم و بگوییم دو مساله به ما دادند می خواهیم ببینیم این دو مساله از یک علم هستند یا از دو علم هستند.

شرط اول: اگر دیدیم موضوع اولیه آنها فرق کرد « یعنی آنچه که موضوع علمشان است فرق کرد » می گوییم از دو علم می باشند و اگر دیدیم مبادی « یعنی حدود یا قضایایی که در استدلال بکار گرفته می شود » فرق کرد باز می گوییم این دو مساله

از دو علم هستند ولی اگر، هم در موضوع توافق داشتند هم در مبادی توافق داشتند می گوییم از یک علم هستند. پس برای اینکه از یک علم بدانیم نیاز به دو توافق است و اگر در یکی یا هر دو متوافق نبودند حکم به اختلاف آنها می شود.

مراد از « مبـادی »: مراد از آن، براهین نیست اگر چه براهین، مبـادی تصـدیقیه هسـتند. مراد مـا قضایـای بـدیهی است که اولین برهـان از طریـق آنهـا سـاخته می شود. آن قضایـا اگر متفق باشـند علم هم متفق می شود و اگر مختلف باشـند علم مختلف می شود. براهین اینگونه نیسـتند چون ممکن است براهین مختلف برای یـک مسـاله اقـامه کرد. پس اختلاـف براهین دلیل اختلاف مساله نیست بلکه اختلاف مبادی دلیل بر اختلاف مساله می باشد که از دو علم است.

توجه کنیـد این بحث « که الاـن می خواهـد از طریق اختلاف مبادی و اختلاف مسائل و از طریق اتفاق مبادی به ضـمیمه اتفاق موضوعات، اتفاق مسائل اسـتخراج شود » اختصاص به تصـدیقات نـدارد بلکه در تصورات هم هست یعنی اینگونه است که ما چنـد مبـدء تصـوری را و چه مبـدء تصـدیقی را بایـد ملاـحظه کنیم و بـبینیم که اگر این دو اتفـاق داشـتند یـک نوعِ اتفـاقِ در موضوعات، حکم می کنیم که این دو مساله از یک علم اند اما اگر اختلاف داشتند حکم می کنیم که این دو مساله از دو علم اند. فرقی بین مبادی تصوری و مبادی تصدیقی نیست.

مبـادی تصوریه عبارت از حـدود هسـتند و مبادی تصـدیقیه هم، گاهی عبارت از براهین هست و گاهی عبارت از اجزاء براهین هست ما مبادی تصدیقیه را در اینجا اجزاء براهین گرفتیم نه خود براهین.

پس خلاـصه ی بحث این است که از طریق مبـادی و موضوعـات متوجه شویـم که این دو مسـاله برای یک علم انـد یا برای دو علم انـد؟ اگر مبادی و موضوعات یک بودنـد این دو مساله مربوط به یک علم اند و اگر مبادی یا موضوعات اختلاف داشـتند این دو مساله مربوط به دو علم اند.

مثلاـ فرض کنید قیاس را یکبار در علم فقه ملاحظه می کنیم که به معنای « سرایت حکم جزئی به حکم جزئی » لحاظ شده است در علم منطق ملاـحظه می کنیم می بینیم آنچه که در فقه، قیاس است در منطق تمثیل است در اینصورت قیاس منطقی را با قیاس فقهی کنار یکدیگر قرار می دهیم می بینیم مبدء تصوری آنها و تعریفشان فرق می کند. می فهمیم این دو مساله که یکی قیاس فقهی را مطرح کرده و یکی قیاس منطقی را مطرح کرده است از دو علم می باشند. مثلا در منطق آمده وقتی شکل اول بیان می شود گفته می شود که این قیاس است و در فقه وقتی گفته می شود « حکم در مورد خمر این است پس در فقاع هم این است » قیاس می باشد. نگاه می کنیم می بینیم هر دو قیاس کردند ولی مبدأ تصوری هر قیاسی فرق می کند یعنی قیاسی که در منطق مطرح شده است دارای یک معناست و قیاسی که در فقه مطرح شده است دارای معنای دیگر است. پس این دو مساله مربوط به دو علم هستند نه یک علم.

توجه کنید در قیاسی که در فقه شد و می خواهیم بر آن استدلال بیاوریم می گوییم دلیل ما این است که در اینجا جامع وجود دارد پس حکم هم باید اینگونه باشد اما وقتی وارد منطق می شویم و می خواهیم بگوییم این نتیجه را گرفتیم مثلا می گوییم به کمک دلیل خلف یا بدیهی الانتاج بودن بدست آوردیم.

توضیح عبارت

الفصل الثامن فی معاوده ذکر اختلاف العلوم و اتفاقها فی المبادی و الموضوعات

ص: ۳۷۵

فصل هشتم در این است که دوباره می خواهیم ذکر کنیم علوم در مبادی و موضوعات ممکن است اختلاف داشته باشند و ممکن است اتفاق داشته باشند. قبلا سه بحث بود که عبارت از موضوع و مبدأ و مساله بود. درباره ی مسائل هم بحث شد اما نمی توان تشخیص داد که اختلاف در مساله باعث اختلاف دو علم شود لذا « مساله » ذکر نشد بلکه فقط « مبادی » و « موضوعات » ذکر شد.

نکته: علتِ « معاوده » در کلمات ابن سینا هیچ وقت تکرار نیست بلکه همیشه می خواهد فایده ای را اضافه کند که در مبحث قبل اضافه نکرده بود. ایشان گاهی از اوقات مطلب را بیان می کند و می بیند حق مطلب ادا شده است و احتیاج به تکرار ندارد لذا آن را رها می کند اما گاهی می بیند با این بیان، حقِ مطلب ادا نشده است یعنی نتوانسته ادا کند به اینکه نتوانسته بعضی مطالب را کنار هم جمع کند و الا لازم می آمد مطالبی که خیلی به هم مرتبط نباشند کنار یکدیگر جمع شوند. در اینصورت نظام بحث خراب می شد. مصنف این بحث را با همان نظامی که در نظر داشته تمام می کرده و دوباره همان بحث را با کلام بعد ادامه می داد و از لفظ « نقول من راس » استفاده می کند به معنای « دوباره می گوییم » است یعنی مطلب را تکرار می کنم و آن مطالبی که در عبارات قبلی فوت شده بود در عبارت جدید آورده می شود تا به همه ی جوانب مطلب اشاره شده باشد. مرحوم خواجه یک هنر عجیبی دارد که کمتر احتیاج به این عمل پیدا می کند. ایشان تمام مطالب را هنرمندانه در عبارت می آورد اما ابن سینا در عین عظمتش این کار را نمی کند بلکه عبارتی می آورد که خصوصیاتی از مساله در آن عبارت بیان می شود و می بیند همه خصوصیات گفته نشد لذا وارد عبارت بعدی می شود و خصوصیتِ فوت شده را بیان می کند اما گاهی پشت سر عبارت قبلی، عبارت بعدی را می آورد و فاصله نمی اندازد ولی در اینجا چنین کاری نکرده است. یک فصلی در گذشته این مباحث را بیان کرد و فاصله بین آنها انداخت الان دوباره به آن مباحث بر می گردد. در این وسط، مطالبی بیان می شود که بیان دوم نیازمند به آن مباحث است.

ص: ۳۷۶

المباحث انما تكون من علم واحد اذا اشترکت فی الموضوع الاول و کان البحث فیها انما هو عن العوارض الذاتیه التی تعرض له او لأجزائه او لأنواعه

مصنف با « اشترکت » اولی شرط اول را بیان می کند و با « اشترکت » دومی که در سطر ۴ می آید شرط دوم را بیان می کند.

اگر مباحث بخواهند از یک علم باشند نیاز به دو شرط است یکی اشتراک در موضوعِ اول است و دیگری اشتراک در مبادی است. اگر یکی از دو شرط تخلف کند این دو مساله از دو علم خواهند بود نه یک علم.

« الموضوع الاول »: توضیح آن در جلسه قبل بیان شد ولی توضیحی که امروز بیان می شود با توضیح جلسه قبل فرق می کند لذا توجه کنید که به ما اشکال نکنید که تناقض گویی کردید.

در جلسه قبل می خواستیم « موضوع اول » که خالی از قید است را بدست بیاوریم بعداً با قید زدن، موضوع دوم بدست بیاید. در آنجا بیان شد که کمیت، موضوع اول است و اتصالی بودن و انفصالی بودن قید است و در اینصورت « کم متصل » و « کم منفصل » موضوع ثانی می شود ولی خود « کمّ » موضوع اول می شود. البته احتیاجی به این کار نبود زیرا مثالی که مصنف زده بود مثال گویاتری بود ایشان گفته بود « نقطه » و « وحدت » موضوع اول هستند. « وحدت » دارای قید نیست ولی « نقطه » قید دارد. اما مصنف این قید را لحاظ نکرده بود بیانی که امروز می شود معلوم می کند که آنچه در جلسه قبل برای تبیین موضوع اول گفته شد مطلب درستی بود و برای مثالش باید از مثال مصنف استفاده می کردیم و مثالی که بنده _ استاد _ برای توضیح دادن بیان کردم مطلب را کمی مشکل کرد. الان می خواهم موضوع اول را در کمّیّت، طوری توضیح بدهم که با حرف خودم در جلسه قبل مخالف باشد.

ص: ۳۷۷

توضیح « موضوع اول » به اینصورت است: موضوع اول یعنی موضوع قریب که در مقابل موضوع بعید است. شما یک موضوع را در نظر بگیرید و برای این موضوع شُعَب پیدا کنید. مثلا « موجود » را در نظر بگیرید که موضوع فلسفه است بعداً یک شعبه ای برای آن به نام « جوهر » و یک شعبه دیگر به نام « عرض » پیدا کنید. آن شعبه ی « جوهر » را موضوعِ یک مساله قرار دهید و شعبه ی « عرض » را هم موضوعِ مساله ی دیگر قرار دهید. شعب این موضوع عبارت از موضوعات مسائل است. یک موضوعِ عام داریم که موضوعِ علم قرار گرفته است. این موضوع عام را به موضوعات کوچک تقسیم می کنیم. این موضوعات کوچک را موضوع مساله قرار می دهیم. در اینصورت آن موضوع علم، موضوع اول و عام می شود و موضوع مسائل، موضوعات ثانی و خاص می شوند.

اما یکبار موضوعی را ملاحظه می کنید و به جای اینکه از این طرف وارد شوید و جزئیات و شعب آن را پیدا کنید از آن طرف وارد می شوید و کلیاتش را پیدا کنید یعنی به سمت تحت نمی روید بلکه به سمت فوق می روید. مثلا موضوع هندسه، کمّ متصل است و موضوع حساب، کمّ منفصل است. کمّ متصل را می توان تقسیم به شعبی کرد مثل خط و سطح و امثال ذلک. کمّ منفصل را هم می توان تقسیم به شعبی کرد مثل آحاد و عشرات و مآت و امثال ذلک. ولی ما این تقسیم را نمی کنیم بلکه از آن طرف وارد می شویم و کلی را پیدا می کنیم. کلیِ کم متصل و کم منفصل، خود کمیت است و موضوع قرار می گیرد اما موضوعِ عامتر است. در اینجا کم متصل و کم منفصل را موضوع اول می دانیم و مطلق کم را موضوع ثانی قرار می دهیم.

ص: ۳۷۸

در اینجا کم متصل و کم منفصل که موضوع علم هندسه و علم حساب هستند موضوع اول و به عبارتی موضوع قریب می شوند و آن کمّ مطلق، موضوع دوم و به عبارتی موضوع بعید می شود.

حساب و هندسه در موضوع اول اشتراک ندارند و اختلاف دارند چون هندسه کاری با کم منفصل ندارد و حساب هم کاری با کم متصل ندارد. اگر چه در موضوع ثانی خودشان اشتراک دارند. این نوع اشتراک « یعنی اشتراک در موضوع ثانی یا موضوع بعید » اتفاقِ دو علم را درست نمی کند. اشتراک در موضوع اول است که باعث توافق دو علم می شود.

فرض کنید مساله ای که در دایره بحث می کند و مساله ای که درباره ی عدد بحث می کند اینها در موضوع بعید که کمیت است مشترک می باشند ولی در عین حال هر دو از یک علم نیستند بلکه یکی از علم حساب و یکی از علم هندسه است ولی دایره و مربع هر دو درباره کم متصل بحث می کنند. این دو مساله مشترک در موضوع اول یعنی کم متصل هستند پس هر دو از مساله ی یک علم هستند.

پس توجه کنید که مصنف قید « الاول » را آورد تا بفهماند اشتراک در موضوع کافی نیست بلکه اشتراک در « موضوع اول » لازم است.

« و کان البحث فیها انما هو عن العوارض الذاتیه التی تعرض له او لأجزائه او لأنواعه »: ترجمه این عبارت می شود: بحث در آن مباحث این است که از عوارض ذاتی بحث می کند که برای موضوع اول « مثلا کم متصل » یا برای اجزاء آن « در صورتی که کم متصل دارای اجزاء باشد » یا انواع آن « مثل خط و سطح » عارض می شود.

مصنف شرط بعدی را بیان می کند که این شرط در هر بحث و مساله ای لازم است و آن اینکه باید از عوارض ذاتیِ موضوع علم بحث کرد حال یا از عوارض ذاتیِ خود موضوع بحث شود یا از عوارض ذاتی اجزاء موضوع بحث شود یا از عوارض ذاتی انواع موضوع بحث شود. مثلا در فلسفه یکبار بحث در « وجود » می شود به اینکه آیا وجود اصیل است یا اعتباری است؟ اما یکبار انواع وجود را می آورید مثلا درباره ی وجود جوهری یا وجود عرضی بحث می کنید. این هم بحث فلسفی است. یکبار هم درباره ی اجزاء وجود بحث می کنید « البته اگر وجود دارای اجزا باشد که ندارد » آن هم بحث فلسفی است مثلا موضوع طبیعی، جسم است از حیث تغییر و سکون. این جسم دارای اجزاء است چون جسم و تغییر و سکون اجزاء می باشند وقتی درباره ی حرکت یا سکون یا جسم بحث کنید اینها مسائل علم طبیعی می شوند.

پس چه درباره جزء بحث کنید چه درباره جزئیات « یعنی انواع » بحث کنید یا درباره ی خود موضوع بحث کنید هر سه مساله ی علم می شوند.

و اشترکت فی المبادی الاولی التی منها یتبرهن ان تلک العوارض الذاتیه موجوده للموضوع الاول او لاجزائه او لانواعه

شرط دوم: مباحث باید در مبادی اول مشترک باشند.

مراد از مبادی اول چیزهایی است که از طریق آنها، برهان اقامه می شود یعنی مراد، مقدمات برهان است نه خود برهان. بعداً درباره ی خود برهان بحث می شود که اگر برهان مختلف باشد به اتفاقِ دو مساله ضرر نمی زند زیرا ممکن است یک مساله داشته باشیم و دو برهان مختلف بر آن اقامه شود. اما اختلاف مبادی باعث اختلاف دو مساله می شود مثلا مبدء چه تصوری باشد چه تصدیقی باشد وقتی دیدیم قیاس فقهی مطرح است آنرا با قیاس منطقی فرق می گذاریم و می گوییم قیاس فقهی یک مساله است و قیاس منطقی مساله ی دیگر است و این دو مساله از دو علم هستند.

ترجمه: این دو مبحث مشترک باشند در مبادی اُولی که از آن مبادی، برهانی می شود که این عوارض ذاتیه موجود است برای موضوع اول یا برای اجزائش یا برای انواعش.

نکته: هر مساله ای که در هر علمی مطرح می شود به اینصورت است که عوارض ذاتیه برای موضوع و اجزاء موضوع و انواع موضوع آیا ثابت است یا ثابت نیست؟ آیا حمل می شود یا نمی شود؟ مصنف می فرماید آن براهینی که ما استدلال به آن براهین می کنیم تا ثابت کنیم این عوارض ذاتیه، محمول برای موضوع یا جزء موضوع یا انواع موضوع هستند. آن براهین دارای مبادی هستند که اشتراک در آن مبادی باعث می شود که دو مبحث یا دو مساله، مشترک در یک علم و از یک علم باشند.

فاذا اختلفت فی الموضوع الاول و فی المبادی الاولی للبراهین اختلافا ما تشیر الیه ـ و نعنی بالمبادی الاولی لاالمقدمات فقط ـ بل الحدود و غیر ذلک ـ فلیس من علم واحد

تا اینجا یک مطلب گفته شد و آن این بود که دو مبحث، از یک علم می باشند در حالی که دو شرط موجود باشد یکی اشتراک در موضوع اول است و یکی اشتراک در مبادی است. الان وارد مطلب بعدی می شود و آن اینکه اگر دو مساله، این دو اشتراک را نداشتند بلکه در یکی از این دو یا در هر دو اختلاف داشتند در اینصورت آن دو مساله از دو علم مختلف می شوند.

ترجمه: اگر این مباحث در موضوع اول اختلاف داشتند و در مبادی اُولی برای براهین هم اختلاف داشتند « از عبارات مصنف بر می آید که اگر در یکی از موضوع اول و مبادی اولی اختلاف داشته باشند کافی است و لازم نیست در هر دو اختلاف داشته باشند » یک نوع اختلافی که بعداً اشاره می کنیم « مثلا اگر اختلاف به اعم و اخص داشته باشند باعث اختلاف دو مساله نمی شود. اختلاف باید طوری باشد که نه اجازه ی حمل یکی را بر دیگری بدهد نه اجازه ی متعاکس بودن یکدیگر را بدهد. دو کلیِ مساوی را ملاحظه کنید که بر یکدیگر حمل می شوند. « متعاکساً » یعنی هم این بر آن حمل می شود هم آن بر این حمل می شود همچنین اگر یک اعم با اخص را ملاحظه کنید اخص بر اعم حمل نمی شود ولی اعم بر اخص حمل می شود. این دو نوع اختلاف، منشاء اختلاف دو مساله نمی شود ولی اختلافی که در آن اختلاف، نتواند حمل صورت بگیرد چون این دارای مبدئی است آن هم دارای مبدئی است در اینجاست که معلوم می شود آن دو مساله اختلاف دارند » ـ و قصد می کنیم به مبادی اولی، نه فقط مقدمات بلکه حدود و غیر آن ـ پس این مباحث از یک علم نمی شود بلکه از دو علم خواهد بود.

« و نغنی بالمبادی الاولی لا المقـدمات فقط بل الحـدود و غیر ذلک »: ما از مبادی اُولی فقط مقدمات و قضایایی که در براهین به عنوان صـغری و کبری و مقدمات برهانی بکار می آیند قصد نکردیم بلکه علاوه بر آنها، حدود « یعنی تعاریف » هم منظور ما هست و غیر آنها هم مراد ما هست. مراد از « غیر ذلک » چیست؟ فوائـد و غایتش بر این مساله مترتب می شود و غایت دیگر مـترتب بر آن مسـاله می شود. این اختلافِ غـایت هـایی که مـترتب می شونـد بـاعث می شود که این دو مسـاله، دو مسـاله به حسـاب آینـد. مسـاله ای که کلامـی است و مساله ای که فلسـفی است و موضوع آنها یکی است و مبادی تصـدیقی آنها یکی است شاید مبادی تصوری آنها هم یکی باشد اما غرضـی که برای فلسفه است یا غرضی که برای کلام است فرق دارد. در علم کلام، غرض دفاع از دین است اما در فلسـفه غرض، بیان واقعیت و حقیقت خارجی است. پس لفظ « غیر ذلک » اشاره دارد به غایتی که مترتب بر این دو مساله می شود. تفسیری که سید احمد علوی برای لفظ « غیر ذلک » آورده این است: « یکون اشاره الی مـا یترتب علیه من الغـایه ». پس مراد از مبـدأ، تنها آن قضـیه ای که در برهان بکار می رود نیست و تنها آن حـد و تعریف نیست بلکه هم آن قضیه است هم حد و تعریف است حتی غایت هم مراد هست.

خلاصه: در فصول گذشـته بحثی مطرح شـده بود که الان مصـنف می خواهـد آن را تکرار کند لذا مصـنف در عنوان بحث از کلمه ی « معاوده » اسـتفاده می کنـد. این فصل بیان می کنـد دو مساله به ما دادنـد می خواهیم ببینیم این دو مساله از یک علم هستند یا از دو علم هستند.

ص: ۳۸۲

شرط اول: اگر دیـدیم موضوع اولیه آنهـا فرق کرد « یعنی آنچه که موضوع علمشان است فرق کرد » می گوییم از دو علم می باشند و اگر دیدیم مبادی « یعنی حدود یا قضایایی که در استدلال بکار گرفته می شود » فرق کرد باز می گوییم این دو مساله از دو علم هستند ولی اگر، هم در موضوع توافق داشتند هم در مبادی توافق داشتند می گوییم از یک علم هستند.

توضیح « موضوع اول » به اینصورت است: موضوعی را ملاحظه کنید. مثلا موضوع هندسه، کمّ متصل است و موضوع حساب، کمّ منفصل است. کمّ متصل را می توان تقسیم به شعبی کرد مثل خط و سطح و امثال ذلک. کمّ منفصل را هم می توان تقسیم به شـعبی کرد مثـل آحـاد و عشـرات و مـآت و امثال ذلک. ولی ما این تقسـیم را نمی کنیم بلکه از آن طرف وارد می شویم و کلی را پیـدا می کنیم. کلیِ کم متصـل و کم منفصـل، خـود کمیت است و موضوع قرار می گیرد امـا موضوعِ عـامتر است. در اینجا کم متصل و کم منفصل را موضوعِ اول می دانیم و مطلق کم را موضوع ثانی قرار می دهیم.

فرض کنیـد مساله ای که در دایره بحث می کنـد و مساله ای که درباره ی عدد بحث می کند اینها در موضوع بعید که کمیت است مشترک می باشـند ولی در عین حال هر دو از یک علم نیسـتند بلکه یکی از علم حساب و یکی از علم هندسه است ولی دایره و مربع هر دو درباره کم متصل بحث می کنند. این دو مساله مشترک در موضوع اول یعنی کم متصل هسـتند پس هر دو از مساله ی یک علم هستند.

ص: ۳۸۳

پس توجه کنید که مصنف قید « الاول » را آورد تا بفهماند اشتراک در موضوع کافی نیست بلکه اشتراک در « موضوع اول » لازم است.

مصنف شرط بعدی را بیان می کند که این شرط در هر بحث و مساله ای لازم است و آن اینکه باید از عوارض ذاتیِ موضوع علم بحث کرد حال یا از عوارض ذاتیِ خود موضوع بحث شود یا از عوارض ذاتی اجزاء موضوع بحث شود یا از عوارض ذاتی انواع موضوع بحث شود.

شرط دوم: مباحث باید در مبادی اول مشترک باشند.

مراد از مبادی اول چیزهایی است که از طریق آنها، برهان اقامه می شود یعنی مراد، مقدمات برهان است نه خود برهان. بعداً درباره ی خود برهان بحث می شود که اگر برهان مختلف باشد به اتفاقِ دو مساله ضرر نمی زند زیرا ممکن است یک مساله داشته باشیم و دو برهان مختلف بر آن اقامه شود. اما اختلاف مبادی باعث اختلاف دو مساله می شود مثلا مبدء چه تصوری باشد چه تصدیقی باشد وقتی دیدیم قیاس فقهی مطرح است آنرا با قیاس منطقی فرق می گذاریم و می گوییم قیاس فقهی یک مساله است و قیاس منطقی مساله ی دیگر است و این دو مساله از دو علم هستند.

بیان راه حل در اینکه چگونه بفهمیم این دو مساله از یک علم به حساب می آینـد یا از دو علم به حساب می آینـد/ در بیان برگشت به ذکر اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان راه حل در اینکه چگونه بفهمیم این دو مساله از یک علم به حساب می آیند یا از دو علم به حساب می آیند/ در بیان برگشت به ذکر اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ مقاله ۳/ برهان شفا.

ص: ۳۸۴

فاذا اردت الامتحان فارفع کل شیء الی مبادئه الاولی و جنسه الاول ـ ای موضوعه ـ فتجد المختلفات من العلوم مختلفه فیهما مثل مسائل المناظر و مسائل الهندسه (۱) (۲)

بحث در این بود که چگونه متوجه شویم دو مساله مربوط به یک علم اند یا مربوط به دو علم اند؟ مصنف فرمود اگر اشتراک در موضوع اول و اشتراک در مبادی اُولی داشته باشند هر دو از یک علم اند اما اگر اختلاف داشتند از دو علم می باشند.

الان مصنف بیان می کند که اگر دو مساله به دست شما رسید و خواستی امتحان کنی و ببینی این دو مساله از یک علم اند یا مربوط به دو علم انـد اینگونه عمل کن: مبادی این مساله را پیدا کن و رفع کن یعنی جلو برو و ببین مبدء اولش کجاست. این مقدمه از مقدمات قبلی درست شده به آن مقدمات قبلی مراجعه کن اگر آنها بدیهیات می باشند که مشکلی نیست اما اگر بدیهی نیستند مقدماتِ قبل آن را پیدا کن تا به جایی برسی که مبادی اُولی در اختیارت قرار بگیرد. وقتی مبادی اُولی پیدا شد باید موضوع اول هم پیدا شود. بالاخره این مساله دارای یک موضوع و یک محمول است موضوعش در اختیار شما هست. این

موضـوع را هم رفع کن یعنی آن را کلی کن. این موضوع بالاـخره یـا مصـداقی برای موضوع علم است یـا مصـداقی برای کلی است که آن کلی، مصـداقِ موضـوع علم است یـا مصـداقی برای کلی است که آن کلی، مصـداقِ کلی بالاـتر است و آن کلیِ بالاتر مصداق برای موضوع علم است. در نتیجه این موضوع مساله، یا با واسطه یا بی واسطه تحت موضوع علم است. پس وقتی دو مساله به شـما داده شـد دو کار انجام دهیـد یکی اینکه مبادیی که این مساله را ثابت کردند را بررسـی کنید و آن مبادی را ادامه بدهید تا به مبدء اول آنها برسـید. کار دوم اینکه موضوع هر دو مساله را بیابید و توجه کنید سپس موضوع دو مساله را به سمت بالاـ ادامه دهیـد تـا به موضوع اول که موضوع علم است برسـید. در مسـاله ی اول و مسـاله ی دوم این کار را انجام می دهیم در اینجا یکبار به اینصورت پیش می آید که مبدء اولی پیدا می شود که در هر دو مساله یکی است موضوع اولی هم که پیدا می شود در هر دو مساله یکی است. از اینجا متوجه می شویم که این دو مساله مربوط به یک علم هسـتند. مثلا یک مساله دربـاره ی مربع بحث کرده است و یک مساله درباره دایره بحث کرده است هر دو هم مثل از حـد وسـطی به نام مثلث یا زاویه اسـتفاده کرده است « یعنی از یـک مبـدء بـدیهی اسـتفاده کرده است ». موضوع یکی مربع است و موضوع دیگری دایره است. موضوع را ادامه می دهیم و می بینیم هر دو تحتِ سـطح داخل اند جلوتر که می رویم می بینیم سطح در تحت کمّ متصل است که موضـوع علم هنـدسه می باشـد پس هر دو از موضـوع علم هنـدسه که متصـل است اسـتفاده می کننـد. امـا گـاهی می بینیم موضوع یک مساله ای عدد است و موضوع مساله ی دیگر دایره است در اینجا وقتی جلو می رویم به موضوع مشترک برخورد نمی کنیم مگر موضوع بعید که کمیت است و در جلسه قبل بیان شد که اشتراک در موضوع بعید کافی نیست باید اشتراک در موضوع قریب باشد.

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص ۳۶۰، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۴۷، س۷، ط ذوی القربی.

مصنف مثال به هندسه و مناظر می زند. دو مساله داریم که یکی مربوط به هندسه و یکی مربوط به مناظر است. در اینجا آن موضوع و مبادی این دو مساله مختلف است؟ می گوییم موضوع آنها مختلف است در این مطلب بحثی نداریم چون علم مناظر درباره ی خطی بحث می کند که از چشم خارج می شود و علم هندسه درباره ی خطی بحث می کند که بر روی سطح کشیده شده است. تا اینجا به نظر می رسد که این دو یک موضوع اند چون هر دو خط می باشند ولی ما توجه می کنیم که خط، موضوعِ علم نیست ولی خطِ خارج شده از چشم، موضوعِ علم است و خطِ کشیده شده بر روی صفحه، جزءِ از موضوعِ علم است چون موضوع علم، کم متصل است که یکی از مصادیقش خط است.

درست است که هر دو درباره خط بحث می کنند ولی خط به تنهایی موضوع نیست بلکه خطِ مقیَّد موضوع است. خط مقید را که نگاه می کنیم با هم تفاوت دارند. یکی خطی است که بر روی صفحه کشیده شده است و یکی خطی است که از چشم خارج شده است.

مبادی هندسه و مبادی مناظر با هم فرق دارند در حالی که وقتی به ظاهر نگاه می کنیم می بینیم فرق ندارند. قوانین و مبادی که ما را در هندسه برای اثبات قضایا کمک می کنند همانها هم در علم مناظره برای اثبات قضایا کمک می کنند آیا می توان گفت که مبادی این دو علم یکی شد؟ مصنف می فرماید: خیر. درست است که از نظر ظاهر، این مبادی یکی هستند ولی از نظر زمانِ بکارگیری و رتبه ی بکارگیری اینها فرق دارند. این مبادی در هندسه بکار می رود اولاً و در مناظر بکار می رود ثانیا. پس تفاوت بین مبادی هم حاصل شد ولی به اینصورت که یکی به کار گرفته می شود اولاً و دیگری بکار گرفته می شود ثانیا. همین باعث تفاوت می شود و می توان گفت این دو مساله در مبادی هم مختلفند همانطور که در موضوع اول مختلف بودند. نتیجه گرفته می شود که این دو مساله مربوط به دو علمِ مناظر و هندسه هستند.

ص: ۳۸۶

نکته: مرحوم شیخ بهائی کتاب خلاصه الحساب را نوشته و استدلال بر آنها نیاورده است اما شخصی که شرح بر خلاصه الحساب نوشته تمام آنها را استدلالی کرده و از شکل های تحریر اقلیدس استفاده کرده است. تمام استدلالهای آن از هندسه می آید. وارد هندسه می شویم و آن شکلی از هندسه که در علم حساب بکار رفت چگونه اثبات شد؟ با یک دلیلی اثبات شد. آن دلیل، اولاً دلیل برای این مساله ی هندسی است و ثانیا و با واسطه دلیل برای این مساله ی حساب است. همین وضع در علم مناظر و هندسه برقرار است شما در مناظر از قضایای هندسی که در تحریر اقلیدس آمده است استفاده می کنید آن دلیلی که مثبتِ آن قضیه است با واسطه، مثبتِ آن مساله ی علم مناظر هم هست. در اینگونه موارد گفته می شود که مبدءها جدا هستند با اینکه به هم متصل هستند. مصنف می فرماید مبدء علم هندسه با مبدء علم مناظر من وجهٍ جدا هستند یعنی از این جهت که این مبادی یا این دلیل در هندسه بکار می رود اولاً و شکل و قضیه ای را اثبات می کند بعداً آن شکل و قضیه در اثبات مدعاهایی که در مناظر است بکار می رود و آن مدعا را اثبات می کند.

نکته: مطالبی که این جلسه بیان می شود یک مثالی و یک مصداق برای آن کلی است که در جلسه قبل بیان شد.

توضیح عبارت

فاذا اردت الامتحان فاربع کل شیء الی مبادئه الاولی و جنسه الاول ــ ان موضوعه ــ فتجد المختلفات من المعلوم مختلفه فیهما مثل مسائل المناظر و مسائل الهندسه

ص: ۳۸۷

اگر خواستی امتحان کنی تا بفهمی که این دو مساله از دو علم هستند یا هر دو از یک علم هستند هر چیزی « یعنی هر مساله ای را رفع کن به مبادی اُولی و جنس اول ـ مراد از جنس اول، موضوع اول است ـ آن دو مساله ی مختلف از علم را می یابی که در مبدء اُولی و در جنس اُولی با هم تفاوت دارند در اینصورت حکم می شود که این دو مساله با هم اختلاف دارند و برای دو علم هستند » مثل مسائل مناظر و مسائل هندسه « که این دو، هم در مبادی اُولی اختلاف دارند هم در موضوعات اُولی اختلاف درند. اینکه چگونه در مبادی اُولی اختلاف دارند و اینکه چگونه در موضوعات اُولی اختلاف دارند باید بیان شود لذا با عبارت بعدی بیان می کند ».

اما فی الجنس ـ ای الموضوع ـ فتجدهما مختلفین فیه لا محاله

ترجمه: اما اختلاف آنها در جنس ـ مراد از جنس، موضوع علم است ـ می یابی این دو مساله را که مختلفِ در این موضوع هستند لاـ محاله « یعنی وقتی موضوع این دو مساله را رسیدگی کردی و بالا رفتی می بینی به یک موضوع واحد نمی رسید بلکه به دو موضوعِ اولِ مختلف می رسی لذا می فهمی که جنس اول این دو مساله، یکی نیست ».

و اما فی المبادی فتجدهما و ان اشترکا بوجه ما، فانهما یختلفان من وجه آخر

اما در مبادی هم باید مقدمات « که این مدعا و مساله را اثبات کردند » را رسیدگی کنید تا به مقدمه ای که اولین مبدء به حساب می آید برسید. این اولین مبدأ را ملاحظه می کنید که در دو علم مشترک هستند در اینصورت حکم می شود که این دو مساله مشترکند و برای یک علم اند اما اگر دیدی دو مبدأ، مختلف در علم شدند حکم کن به اینکه این دو مساله مختلفند.

ص: ۳۸۸

ترجمه: اما در مبادی پس می یابی این مبادی که در مساله ی هندسه و مساله ی مناظر بکار رفته اگرچه در این دو علم به یک وجهی در مبادی مشترکند ولی از جهت دیگر فرق می کنند « یعنی از این جهت فرق می کنند که این مبادی در یک علم بی واسطه بکار رفته است و در علم دیگر با واسطه بکار رفته است پس بوجهٍ مّا یعنی به لحاظ ظاهر مشترکند ».

فانک تجد المبادی و هی للهندسه اولا و للمناظر ثانیا

مصنف با این عبارت توضیح « من وجه آخر » را می دهد.

ترجمه: تو در هر دو جا مبادی را می یابی ولی می بینی که این مبادی برای هندسه است اولاً و برای مناظر است ثانیا.

و هذا امر قد فرغنا منه

این مباحث، مطلبی است که ما قبلا از آن فارغ شدیم و قبلا بیان شد که اگر در علمی از یک مبدئی استفاده کنید بلا واسطه، و در علم دیگر از همان مبدء استفاده کنید مع الواسطه، در اینصورت اگرچه از یک جهت یکی می باشند ولی از جهت دیگر دو تا می شوند. وقتی دو تا شدند مساله ها را ذیل دو علم می کند نه یک علم.

و لیس اختلاف البراهین یوجب اختلافا فی هذا الباب

مطلب بعدی این است که در اتحادِ دو مساله، اتحادِ موضوع شرط بود. اتحاد مبدأ برهان هم شرط بود اما آیا اتحاد خود برهان هم شرط است به صورتی که اگر اتحاد برهان نداشتیم « یعنی اختلاف برهان داشتیم به اینکه یک مساله با یک برهان اثبات شود و مساله ی دیگر با برهان دیگر اثبات شود » آیا این دو مساله از دو علم می شوند؟ مصنف می فرماید اختلاف در برهان، اختلاف علم درست نمی کند. ممکن است در این دو مساله، دو برهانِ مختلف اقامه کنید ولی در عین حال دو مساله از یک علم باشند زیرا بر یک مساله هم می توان دو برهان مختلف آورد.

ص: ۳۸۹

ترجمه: اختلاف براهین موجب اختلاف در این باب « یعنی باب اختلاف و اشتراک علوم » نیست.

فقد یکون علی شیء واحد

این عبارت بیان دلیل است که می فرماید بر یک شیء واحد و مساله ی واحد می توان دو برهان مختلف آورد و این دو برهان مختلف به وحدت مساله آسیبی نمی زند پس اختلاف برهان مستلزم اختلاف مساله نیست و با اتفاق و وحدت مساله جمع می شود. بله اختلاف در موضوع و اختلاف در مبادی باعث اختلاف در مساله هست.

خلاصه: بحث در این بود که چگونه متوجه شویم دو مساله مربوط به یک علم اند یا مربوط به دو علم اند؟ مصنف فرمود اگر اشتراک در موضوع اول و اشتراک در مبادی اُولی داشته باشند هر دو از یک علم اند اما اگر اختلاف داشتند از دو علم می باشند.

الان مصنف بیان می کند که اگر دو مساله به دست شما رسید و خواستی امتحان کنی و ببینی این دو مساله از یک علم اند یا مربوط به دو علم اند اینگونه عمل کن: کار اول اینکه مبادیی که این مساله را ثابت کردند را بررسی کنید و آن مبادی را ادامه بدهید تا به مبدء اول آنها برسید. کار دوم اینکه موضوع هر دو مساله را بیابید و توجه کنید سپس موضوع دو مساله را به سمت بالا، ادامه دهید تا به موضوع اول که موضوع علم است برسید. در اینجا به اینصورت پیش می آید که مبدء اولی پیدا می شود که در هر دو مساله یکی است موضوع اولی هم که پیدا می شود در هر دو مساله یکی است. از اینجا متوجه می شویم که این دو مساله مربوط به یک علم هستند.

ص: ۳۹۰

اختلافِ برهان دلیل اختلاف دو مساله در دو علم نمی شود/ در بیان برگشت به ذکر اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اختلافِ برهان دلیل اختلاف دو مساله در دو علم نمی شود/ در بیان برگشت به ذکر اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و لیس اختلاف البراهین یوجب اختلافا فی هذا الباب (۱) (۲)

بحث در این بود که در چه موقعی می توان گفت دو مساله از دو علم هستند و در چه موقعی باید گفت که دو مساله از یک علم هستند؟ بیان شد که دو مساله را امتحان می کنیم اگر مبدأ اولشان مشترک بود موضوع اولشان هم مشترک بود حکم می کنیم به اینکه این دو مساله از یک علم هستند اما اگر اشتراک در مبدء اول و در موضوع اول نداشتند حکم می کنیم به اینکه از دو علم هستند. اشتراک و اختلاف مبدأ بیان شد اما به ذهن مخاطب ممکن است برسد که اشتراک و اختلاف در برهان چه حکمی دارد آیا مانند اشتراک و اختلاف در مبدء برهان است یا فرق می کند؟

مصنف می فرماید اختلاف در برهان مثل اختلاف در مبدأ نیست یعنی اختلاف در مبدء، منشا اختلاف در مساله می شود و منشا می شود برای اینکه این دو مساله مربوط به دو علم باشند ولی اختلاف برهان منشا نمی شود که این دو مساله مربوط به دو علم بشوند بلکه ممکن است یک مساله، دو برهان مختلف داشته باشد یعنی نه تنها دو مساله ی یک علم، دو برهان مختلف دارد بلکه حتی یک مساله هم می تواند دو برهان مختلف داشته باشد تا چه رسد به اینکه دو مساله ی مربوط به یک علم دو برهان مختلف داشته باشند. سپس مصنف بیان می کند دو مساله ی مربوط به یک علم، برهان مختلف دارند و این را اثبات می کند. ابتدا این مطلب را در شکل اول اثبات می کند و بعداً بیان می کند که در شکل های دیگر هم این مطلب است ولی چون آسان است توضیح نمی دهم.

ص: ۳۹۱

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص ۳۶۰، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۴۷، س۱۲، ط ذوی القربی.

مصنف سپس اختلاف دو برهان را سه قسم می کند. توجه کنید که فرض بحث جایی است که مساله، مساله ی واحد است و برهان، برهان متعدد و مختلف است. برهان وقتی مختلف می شود که حد وسطش مختلف شود. چون مساله، مساله ی واحد است لذا اصغر و اکبر مختلف نیستند زیرا اصغر، موضوع مساله است و اکبر، محمول مساله است وقتی مساله، مساله ی واحد است اصغر و اکبرش هم مختلف نمی شوند. اختلاف فقط در حد وسط است و برهان که مختلف می شود اختلافش به حد وسطش است. مصنف سه اختلاف در حد وسط درست می کند و با هر یک از این سه اختلاف، برهان را مختلف می کند و بعداً بیان می کند که این دو برهانِ مختلف بر یک مساله وارد شدند و مساله را متعدد نکردند چگونه می توانند علم را متعدد

کنند. سپس اگر دیدید دو برهان بر دو مساله وارد شد نتیجه نگیرید که این دو مساله مربوط به دو علم هستند شاید مربوط به یک علم باشند.

توضیح این مطالب باید با مثال بیان شود. سه مساله مطرح می گردد در هر مساله ی دو برهان آورده می شود که حد وسط های آنها مختلفند. در مساله ی اول، دو برهان آورده می شود که حد وسط های آنها عام و خاص اند. در مساله ی دوم، دو برهان آورده می شود که حد وسط های آنها متباینان اند. در مساله ی سوم دو برهان آورده می شود که حد وسط های متعاکسان اند یعنی هم این بر آن حمل می شود و هم آن بر این حمل می شود. در هر سه جا حکم می شود به اینکه دو برهان مختلف وجود دارد ولی مساله، واحد است.

ص: ۳۹۲

نکته: در اینجا سه اختلاف درست شد که یکی اختلاف به عام و خاص و دیگری اختلاف به تباین و سومی اختلاف به تعاکس است در جایی که به عام و خاص باشد عام را می توان بر خاص حمل کرد ولی خاص بر عام حمل نمی شود پس عام و خاص، متعاکسان نیستند ولی در جایی که حد وسط ها مساوی اند و موضوع واحد دارند مثل متعجب و مستحیی « یعنی خجالت می کشد »که هر دو موضوعشان انسان است. در جایی که تباین است هیچکدام بر دیگری حمل نمی شود.

توجه کنید که مراد از تساوی در اینجا تساوی مفهومی یعنی مرادف نیست بلکه تساویِ صدق مطرح است یعنی مستحیی و متعجب، تساوی در صدق دارند به اینکه بر هر افرادی که متعجب صدق کند مستحیی هم صدق می کند.

توضیح عبارت

و لیس اختلاف البراهین یوجب اختلافا فی هذا الباب

« هذا الباب »: یعنی باب اختلاف و اشتراک علوم.

ترجمه: در این باب، اختلاف براهین باعث اختلاف نمی شود « یعنی باعث اختلاف مساله در علم نیست حتی باعث اختلاف خود مسائل نمی شود تا چه رسد به اینکه باعث اختلاف در علم شود ».

فقد یکون علی شیء واحد برهانان مختلفان لا من حدین اوسطین یحمل احمدهما علی الآخر فقط

فاء در « فقد » تعلیلیه است.

« لا من حدین اوسین یحمل احدهما علی الآخر فقط »: نه تنها از دو حد اوسطی که بین آنها عموم خصوص است به عبارت دیگر نه تنها دو برهانی که حد وسطشان اینچنین است مساله را متعدد نمی کنند بلکه آن دو برهانی هم که حد وسطشان متباین یا متعاکس است هم نمی توانند مساله واحد را دو تا کنند تا چه رسد به اینکه علم را دو تا کنند.

ص: ۳۹۳

ترجمه: زیرا که برای شیء واحد « یعنی برای مساله ی واحد » دو برهان مختلف هست « که نتوانستند مساله ی واحد را دو تا کند پس چگونه می توانند علم را دو تا کنند » نه تنها دو برهان که از دو حد وسطی ساخته شدند که یکی از این دو حد وسط بر دیگری حمل می شود « بلکه برهانهای دیگر که حد وسط های آنها به نحو دیگر می باشد نیز یک مساله را دو تا نمی کنند ».

« فقط »: این لفظ، صورت سوم که متعاکسان هستند را خارج نمی کند بلکه داخل می کند.

مثل قولنا کل انسان حیوان و کل حیوان مغتذٍ و قولنا کل انسان نام و کل نام مغتذٍ

مصنف مثال می زند برای جایی که یک مساله است ولی دو برهان بر آن آورده شده است. مساله این است « کل انسان مغتذٍ ».

دلیل اول: « کل انسان حیوان » و « کل حیوان مغتذٍ »، « فکل انسان مغتذٍ ».

دلیل دوم: « کل انسان نامٍ » و « کل نامٍ مغتذٍ »، « فکل انسان مغتذٍ ».

حد وسط در دلیل اول، « حیوان » است و در دلیل دوم، « نامٍ » است و « حیوان » با « نامٍ » عموم و خصوص مطلق هستند چون « نامٍ » اعم است و « حیوان » اخص است.

بل و من حدین اوسطین لا یحمل احدهما علی الآخر

لفظ « بل » اضراب از « لا من حدین اوسطین یحمل احدهما علی الآخر فقط » است.

ترجمه: بلکه دو برهان که تشکیل شوند از دو حد اوسطی که یکی بر دیگری حمل نمی شود باعث نمی گردد که یک مساله را دو مساله کنند « این عبارت، اشاره به مباین دارد بعداً متعاکس را ملحق به مباین می کند ».

ص: ۳۹۴

مثل قولنا کل قابل للذه متحرک و کل متحرک متغیر مع قولنا کل قابل للذه ساکن و کل ساکن متغیر

مساله این است که « کل قابل للذه متغیر » که دو برهان برای آن آورده شده است.

برهان اول: « کل قابل للذه متحرک » و « کل متحرک متغیر »، « فکل قابل للذه متغیر ».

برهان دوم: « کل قابل للذه ساکن » و « کل ساکن متغیر»، « فکل قابل للذه متغیر ».

کبری در برهان اول نیاز به توضیح ندارد اما کبری در برهان دوم نیاز به توضیح دارد توضیح آن این است: سکون و حرکت، وصف جسم اند و جسم، مجرد نیست تا تغییر نکند و ثبات داشته باشد بلکه تغییر می کند ولی آنکه متحرک است تغییرش، هم تغییر از جهت أین است یا از جهت وضع یا ... است هم تغییر به حدوث و زوال می کند و این، حرکت نیست. ساکن را ملاحظه کنید که تغییر أینی و وضعی ندارد اما تغییرای دیگر را دارد. اگر گفته می شد « کل ثابت متغیر » غلط بود چون « ثابت » با « متغیر » تناقض دارد و جمع نمی شوند اما « ساکن » با « متغیر » جمع می شود. مثلا فرض کنید جسمی در اینجا ساکن است وقتی باران می آید بر روی این جسم ریخته می شود و از حجم آن می کاهد لذا متغیر می شود. یا انسانی که می نشیند و غذا نمی خورد تا لاغر شود. توجه کنید که « ساکن » وصف جسم است و جسم تغییر می کند بنابراین می توان به جای « کل ساکن » و « کل متحرک » تعبیر به « کل جسم » کرد یعنی « کل جسم متحرک ». فرقی نمی کند که این جسم، متصف به حرکت شود یا متصف به سکون شود. ما نمی گوییم « سکون، تغییر است » بلکه می گوییم « ساکن، متغیر است ».

فالاول احد حدیه الاوسطین تحت الآخر فان الحیوان تحت النامی

مراد از « فالاول » مثال اول است که دو برهان در آن اقامه شد و حد وسط در یک برهان عام و در دیگری خاص بود.

ترجمه: پس اول، یکی از دو حد اوسطش « که حیوان بود » تحت دیگر « که نامی می باشد » است مثل حیوان که تحت نامی است.

و اما الثانی فهما مختلفان لیس احدهما تحت الآخر

مراد از « الثانی » مثال دوم است که حد وسط در آنجا متباین بود و یکی بر دیگری حمل نمی شود.

ترجمه: اما مثال دوم پس دو حد وسط مختلف هستند یعنی یکی تحت دیگری نیست.

و کذلک قولنا کل انسان ضاحک و کل ضاحک متعجب و ایضا کل انسان مستحی و کل مستحی متعجب

بیان شد که مصنف حالت سوم « یعنی جایی که متعاکس باشد » را به حالت دوم « یعنی جایی که عام و خاص باشند » ملحق می کند نه اینکه مصداق و قسمی برای حالت دوم قرار دهد یعنی مثل جایی که دو حد وسط تحت دیگری نیستند، این مورد است که بگوییم « کل انسان ضاحک » و « کل ضاحک متعجب » نتیجه گرفته می شود « کل انسان متعجب ». سپس گفته می شود « کل انسان مستحی » و « کل مستحی متعجب » نتیجه گرفته می شود « کل انسان متعجب ». در اینجا مساله ی واحدی داریم که عبارت از « کل انسان متعجب » است و دو دلیل بر آن اقامه شده است. این دو دلیل، حد وسط های مختلف دارند و این دو حد وسط، متباین نیستند و احدهما یُحمل علی الاخر نیست بلکه متعاکس اند.

ص: ۳۹۶

فان هدین و ان کانا من جمله ما ینعکس احدهما علی الآخر لاجل موضوعهما فهما لیسا مما یکون احدهما تحت الآخر

« هذین »: مراد، ضاحک و مستحی است.

« و ان کانا من جمله ما ینعکس احدهما علی الآخر لاجل موضوعهما »: این ضاحک و مستحی اگرچه از جمله محمولاتی هستند که یکی بر دیگری حمل می شود یعنی هم اولی بر دومی حمل می شود هم دومی بر اولی حمل می شود چون هم می توان گفت « کل ضاحک مستحی » و هم می توان گفت « کل مستحی ضاحک » و این جواز عکس شدن به خاطر موضوعشان است که واحد است و الا اینطور نیست که هر دو چیزِ مساوی بر هم حمل شوند و متعاکس باشند بلکه باید موضوعشان هم واحد باشد.

« فهما لیسا مما یکون احدهما تحت الآخر »: فاء که بعد از « ان » وصلیه می آید به معنای « لکن » است یعنی ولو اینچنین است که بر همدیگر حمل می شوند و متعاکس می باشند ولی این دو حد وسط از آنهایی نیستند که یکی تحت دیگری باشد.

پس می توان اینگونه تقسیم کرد: دو حد وسطی که داریم یا یکی تحت دیگری است یا تحت دیگری نیست. در صورت دوم می گوییم فرقی نمی کند که متباین باشند یا متعاکس باشند.

فقد بان ان اختلاف الحدود الوسطی لا یوجد اختلافا فی المباحث من جهه اختلاف علومها

روشن شد که اختلاف حدود وسطی که نتیجه اش اختلاف براهین می شود، ایجاد اختلاف در مسائل نمی کند تا چه رسد به اینکه ایجاد اختلاف در علوم کند. ممکن است اختلافاتِ دیگری در مباحث درست کنند ولی علمِ این مباحث را مختلف نمی کنند تا این مباحث از دو علم باشند بلکه می توانند از یک علم و می توانند از دو علم باشند.

و قد یمکن ان یطلب فیوجد نظیر هذا فی الشکلین الآخرین

تا اینجا مصنف بیان خودش را مربوط به براهینی کرد که به صورت شکل اول آمده بود الان می گوید شکل ثانی و ثالث هم همینطور است یعنی اگر دو برهان آمده بود که با شکل ثانی بود یا دو برهان آمده بود که با شکل ثالث بود نمی توان با این اختلاف، نتیجه گرفت که مساله یا علم مختلف شد.

ترجمه: ممکن است جستجو کنید این مطلب « که در شکل اول بیان شد » را در دو شکل دیگر یعنی شکل ثانی و ثالث.

« هذا »: اینکه حد وسط، دو تا باشد و بالتبع برهان دو تا باشد ولی مساله و نتیجه، یکی باشد.

فتوجد الحدود الوسطی مختلفه بالوجهین جمیعاً تنتج نتیجه واحده

« فتوجد » را می توان « فَتُوَجَد » و می توان « فتُوجِد » خواند ولی « فتوجَد » بهتر است یعنی یافت می شود حدود وسطی که مختلف هستند به دو وجه. وجه اول اختلاف به اعم و اخص بود و به تعبیر مصنف اختلاف به اینصورت بود که یکی تحت دیگری باشد. وجه دوم این بود که اختلاف به نحوی نباشد که یکی تحت دیگری باشد فرقی نمی کند که متباین باشند یا متعاکس باشند.

ترجمه: یافت می شود حدود وسطی که مختلف می باشند به دو وجه که می یابی نتیجه ی واحد را می دهند.

« جمیعا »: این لفظ مربوط به « توجد » است و به این معنا نیست که هر دو اختلاف رعایت شود چون نمی توان جایی را پیدا کرد که هم اختلاف به عام و خاص باشد هم نباشد بلکه به این معناست که هر دو را می توانی بیابی. اینطور نیست که یکی را بیابی و یکی را نیابی. به عبارت دیگر همانطور که در شکل اول توانستی دو مورد پیدا کنی که برهانها مختلفند ولی مساله، واحد است در دو شکل دیگر هم می توانی دو مورد پیدا کنی که برهانها مختلفند ولی مساله، واحد است.

ص: ۳۹۸

و لقرب ماخذ ذلک البیان لا نطول الکلام بتفصیله

« قرب » یعنی « قرب به ذهن ». مصنف این مطلب را ادعا کرد که در دو شکل دیگر مثل شکل اول است کسی درخواست می کند که این مطلب را توضیح بده ایشان جواب می دهد که این مطلب آسان است و آن را به خودت واگذار می کنم.

ترجمه: چون ماخذ این بیان « یعنی همین بیانی که در شکل اول گفته شد ماخذش طوری است که در ذهن شما می باشد و می توان از آن منشا استفاده کنی و همین بیان را در شکل ۲ و ۳ بیاوری » به ذهن نزدیک است لذا کلام را در این دو شکل به تفصیل بیان نمی کنیم.

آیا بر هر دو قضیه ی ضروریه و قضیه ی اکثریه برهان اقامه می شود یا فقط بر ضروریه برهان اقامه می شود؟/ در بیان برگشت به ذکر اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا بر هر دو قضیه ی ضروریه و قضیه ی اکثریه برهان اقامه می شود یا فقط بر ضروریه برهان اقامه می شود؟/ در بیان برگشت به ذکر اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ مقاله ۳/ برهان شفا.

و اما انّ جُلّ البرهان انما هو علی الضروری فامر قد فرغنا منه (۱) (۲)

در عنوان فصل آمده بود که اتفاق علوم و اختلاف علوم را به لحاظ مبادی و موضوعاتشان بیان کند. الان مساله ای بیان می شود که خیلی با عنوان سازگار نیست. باید بیان شود که چرا مصنف وارد این بحث می شود. آن مساله این است که آیا ما بر قضیه ضروریه و قضیه ی اکثریه برهان اقامه می کنیم یا فقط بر قضیه ضروریه برهان اقامه می کنیم و قضیه ی اکثریه قابل اقامه ی قیاس است و قابل اقامه ی برهان نیست. این بحث به ظاهر با عنوان بحث یکی نیست ظاهراً چون مصنف به لحاظ مبادی و به لحاظ موضوعات علوم یا موضوعات مسائل، اختلاف علوم و اتفاق علوم را ملاحظه می کند، فکر کرده که جا دارد درباره مبادی برهان که ضروریه را نتیجه می دهند یا مبادی برهان که اکثریه را نتیجه می دهند بحث کند. به عبارت دیگر چون بحث از مبادی شده و مبادی را باعث اختلاف علوم گرفته، مناسب دیده که درباره ی مبادی برهان بحث کند که آیا مبادی برهان باید طوری باشند که قضایای ضروریه را در پی داشته باشند و نتیجه بدهند یا می توانند طوری باشند که حتی قضایای اکثریه را هم نتیجه بدهند؟ البته در بعضی از فصول ملاحظه می کنید که وقتی عنوان فصل گفته می شود در بعضی نسخه ها، چیزهایی اضافه می شود ولی در این فصل، عنوان اضافه ای وجود ندارد.

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۶۱، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۴۸، س۵، ط ذوی القربی.

راه حل دیگر این است: آیا در یک علم می توان از مبادی که اکثری را نتیجه بدهند استفاده کنیم و در علم دیگر از مبادی که

ضروری را نتیجه می دهند استفاده کنیم تا از این طریق دو علم درست شود؟

وقتی ارتباط این بحث با فصل روشن شد توضیح مطلب این است که قضیه در یک تقسیم به سه قسم تقسیم می شود:

قسم اول: محمول برای موضوع به طور ضروری ثابت است و قابل انفکاک نیست. این را قضیه ضروریه می گویند.

قسم دوم: محمول برای موضوع به طور اکثراً ثابت است و احیاناً هم منفک می شود این را قضیه اکثریه می گویند.

قسم سوم: محمول برای موضوع به طور اتفاقی ثابت است نه اینکه به ضرورت و به اکثراً ثابت باشد. به این، قضیه ی اتفاقیه گفته می شود.

مصنف این مطلب را با بیان دیگری می گوید توجه داشته باشید که « با بیان دیگری » گفته می شود نه اینکه تقسیم جدیدی باشد. در بعضی نوشته ها گاهی عطفِ مرادف بر مرادف حاصل می شود و ما به دنبال این هستیم که عبارت اول ناظر به چیست و عبارت دوم ناظر به چیست؟ در حالی که گوینده اصلا این نظر را نداشته و فقط عطفِ مرادف به مرادف کرده است. این مطلب در کلمات مرحوم میرداماد فراوان است. یکی از رموز فهم عبارات ایشان همین است. در کلمات ابن سینا، ما غالبا دنبال مورد هستیم یعنی این مطلب را که بیان کرد به چه چیزی نظر داشت و آن بعدی را که بیان کرد به چه چیزی نظر داشت؟

بیان دیگر از این تقسیم این است که محمول یا استحقاقِ وجود برای موضوع دارد یا استحقاق وجود برای موضوع ندارد. در صورت دوم قضیه را اتفاقیه می گویند. صورت اول به دو قسم تقسیم می شود چون محمول یا دائماً استحقاق وجود برای موضوع دارد که به آن قضیه ضروریه می گویند یا اکثراً استحقاق وجود دارد. که به آن قضیه اکثریه می گویند. در بیان اول برای این تقسیم به رابطه ی محمول با موضوع نظر شد اما در بیان دوم استحاق محمول نسبت به موضوع ملاحظه شد.

وقتی مقدمه تمام شد این بحث مطرح می شود: اگر قضیه ای ضروری بود می توان نتیجه ی برهان قرار داد یعنی برهان بر آن اقامه کرد. اما اگر قضیه ای اتفاقیه بود. نمی توان نتیجه ی برهان قرار داد یعنی برهان بر آن اقامه کرد. چون در برهان احتیاج به یقین است و قضیه ی اتفاقیه یقین آور نیست. اشکال و اختلاف در قضیه اکثریه است که آیا می توان برهان اقامه کرد یا نه؟

بعضی شارحینِ کلامِ ارسطو مایل شدند به اینکه بر قضیه ی اکثریه نمی توان برهان اقامه کرد اما مصنف می گوید هم حق را ملاحظه می کنیم هم نظر ارسطو را بررسی می کنیم در پایان به این نتیجه می رسیم که بر قضیه ی اکثریه هم می توان برهان اقامه کرد و این بعض شارحین اشتباه کردند.

توضیح عبارت

و اما ان جُلّ البرهان انما هو علی الضروری فامر قد فرغنا منه

مصنف طبق نظر خودش حرف می زند و می گوید اکثر براهین و عمده ی آنها بر ضرورت است. این عبارت دارای مفهوم است یعنی بعضی براهین بر اکثری است.

ص: ۴۰۱

و اما انه قد یکون علی الاکثری فبعض المفسرین یأبی ان یکون علی الاکثری برهان

ترجمه: امـا اینکه گـاهی برهـان اقامه شود بر قضـیه ای که اکثری باشـد پس بعض مفسـرینِ کلام ارسـطو اِبا دارد که بر اکثری برهان اقامه کند « او معتقد است که بر قضیه ی اکثری، می توان حداکثر قیاس اقامه کرد اما نمی توان برهان اقامه کرد ».

بل انما تسمَحُ نفسُه بان یکون علیها قیاس و یقول لانها لا یتبعها یقین اذ لیس بها انفسها یقین

تا الان ضـمیرها را مـذکر می آورد ولی الان تعبیر به « علیها » کرد و ضـمیر را مونث آورد لـذا آن را به « قضـیه اکثری » بر می گردانیم نه « اکثری ».

ترجمه: نفسـش اینطور اجـازه می دهـد که بر قضـیه ی اکثری قیاس اقامه شود و این بعض مفسـرین اینچنین می گویـد که نمی تـوان بر اکـثری اقـامه ی برهـان کرد زیرا اکـثری خـودش یقینی نیست چگونه می توان آن را بـا برهـان یقینی کرد « یعنی خود اکثری، ذاتاً نمی توانـد یقینی باشـد و نفسـش با یقین مناسـبت ندارد چگونه می توان آن را با برهان، یقینی کرد و یقین را تابع آن قرار داد؟ وصف همیشه تابع موصوف است اگر بگویید _ این قضـیه، یقینی است _ یعنی آن را متصف به یقین کرده یا در پِیِ آن، صفت یقین را آوردید ».

« لانها لا یتبعها یقین اذ لیس بها انفسها یقین »: به خاطر اینکه در پِیِ قضیه ی اکثری، یقین نمی آید تا صفتش قرار بگیرد به این خاطر که به این قضیه، به خود این قضیه « یعنی با قطع نظر از برهان » یقین تعلق نمی گیرد « آن وقت چگونه می توان با تکلفِ برهان به آن، یقین را تعلق بدهی؟ ».

ص: ۴۰۲

و الحق و رأى المعلم الاول يوجب انه قد يكون على الاكثرى برهان مصنوع من مقدمات اكثريه يعطى سببا من اسباب اكثريه

نظر مصنف این است: چون از آن قضیه ای که می خواهی نتیجه بگیری ببین چه توقعی داری؟ آیا توقع ضروریت داری و برهان نمی تواند به تو ضرورت را بدهد؟ در این صورت برهان اقامه نکن چون برهان نمی تواند به یک قضیه ی اکثری، ضرورت را بدهد اما اگر از قضیه اکثری فقط توقعِ اکثر بودن است می توان بر آن برهان اقامه کرد. تو می خواهی قضیه ی اکثریه را یقینی کنی. این، اشکال ندارد که بگویی اکثراً این محمول برای این موضوع هست و می خواهی به این مساله یقین پیدا کنی.

نکته: این مدعا که این طلوع خورشید برای ورود زید وجود دارد را نمی توان یقینی کرد ولی اینکه این اتفاق می افتد و ما به اتفاق بودن این مساله یقین داریم را می توان یقینی کرد. توجه کنید که همیشه اینطور بوده وقتی زید می آمد خورشید طلوع می کرد شما می توانید اینگونه بگویید که وجود زید مستلزم طلوع خورشید است. بر این مطلب اصلا نمی توان برهان اقامه کرد. بله می توان گفت این استلزام، استلزام اتفاقی است. یعنی اتفاق افتاده که ورود زید مقارن با طلوع خورشید است. این اتفاق بودن را می توان برهانی کرد ولی اینکه مقارنت حاصل باشد را نمی توان برهانی کرد چون برهان بر امر جزئی می شود که صحیح نیست. به عبارت دیگر اگر بخواهید اتفاق را اثبات کنید می توان برهان آورد که این اتفاق، ضروری است اما اگر بخواهید وجود محمول برای موضوع را اثبات کنید نمی توان در اتفاقیه برهان آورد.

ص: ۴۰۳

نکته: مصنف می فرماید در مقدمات اکثری اگر توقع داری که اکثریت را ثابت کنی مثلا سلامت را برای زید در اکثر احوال ثابت کنی نه اکثر بودنش را ثابت کنی چون با برهان می توان اکثر بودن و ضروری بودن و حتی اتفاق بودن را ثابت کرد. اینها مدعای ما نیستند. مدعا این است که ما می خواهیم یک خبری را برای مبتدایی و یک محمولی را برای موضوعی به طور ضروری ثابت کنیم و بگوییم این محمول اکثراً هست. در اتفاقیه، محمول اصلا نیست و ادعای محمول می شود. اگر توقع دارید محمول را برای موضوع، فی الواقع و در عالم وجود ثابت کنی در اکثری نمی توان برهان آورد اما اگر توقع داری که ثابت کنی محمول برای موضوع اکثراً هست می توان برهان اقامه کرد. مرحوم خواجه در کتاب شرح اشارات بخش برهان مطلبی دارد که خیلی سر و صدا بلند کرده است در حالی که به نظر می رسد احتیاج به این سر و صدا ندارد.

خیلی از افراد حتی اساتید در مورد این کلام مرحوم خواجه از بنده _ استاد _ سوال کردند. اما حرف مرحوم خواجه حرف قشنگی است. می فرماید بر قضیه ی ممکنه هم می توان برهان اقامه کرد. ببین توقّعت چه می باشد؟ اگر می خواهی با برهان، قضیه ی ممکنه را ضروری کنی امکان ندارد اما اگر بخواهی این قضیه ی ممکنه را به عنوان قضیه ی ممکنه، قطعیه کنی امکان دارد و اشکالی ندارد. پس می توان مقدمات را برهان قرار داد و نتیجه ی ممکنه گرفت ولی همین نتیجه ی ممکنه را در حد امکان می توان قطعی کرد یعنی می توان گفت « یقیناً الانسان کاتب بالامکان ». در اینجا خود رابطه ی امکان قطعی شده. در ما نحن فیه هم رابطه ی اکثری را می توان قطعی کرد همانطور که رابطه ی ضروری را می توان قطعی کرد.

ص: ۴۰۴

نکته: مصنف تعبیر به « قد یکون » می کند چون باید ببینید که در اکثری چه توقعی دارد؟ زیرا در اکثری دو توقع هست که بنابر یک توضیح نمی توان برهان آورد ولی بنابر یک توقع می توان برهان آورد.

مصنف تعبیر به « قد یکون » کرده یعنی اگر از اکثری، توقع اکثری داری و می توان برهان بیاوری.

ترجمه: حق و رأی معلم اول موجب می شود که گاهی بر اکثری، برهانی می باشد که از مقدمات اکثری ساخته شده و این برهان، سببی « یعنی حد وسط » را اعطا می کند که از اسباب اکثری هستند « و با کمک این سببی که اکثری است به نتیجه ای که آن هم اکثری است می رسید ».

و یکون به یقینٌ غیرُ زائلٍ من جهه ما هو اکثری

ضمیر « به » به « اکثری » در « قد یکون علی الاکثری » بر می گردد.

ترجمه: و به این اکثری یقین تعلق می گیرد و این یقین، غیر زائل است ولی از این جهت که اکثری است « یعنی من جهه ما هو اکثری به آن یقین داریم ولی من جهه ما هو موجود یقین نداریم بلکه گمان داریم. چون در ــ من جهه ما هو موجود ــ قید اکثری نیامده و می تواند برای همه جا باشد مثلاـ سلامت برای همیشه وجود دارد. ما به این مطلب یقین نداریم اما به اینکه سلامتِ اکثری همیشه باشد یقین داریم ».

و ان کان ظناً من جهه ما هو موجود

همان یقینی که به « ما هو اکثری » تعلق گرفته تبدیل به ظن می شود از جهت ما هو موجود. یعنی اگر قید « اکثریت » را برداری و فقط به « وجود » نگاه کنی می بینی گمان به وجود داری اما اگر بگویی « اکثراً وجود دارد » یقینی می باشد.

ص: ۴۰۵

علی ما علمت فی مواضع اخری

مصنف این مطلب را در عبارت بعدی «فان ارید بالبرهان» بیشتر توضیح می دهد که در جلسه بعد بیان می شود.

خلاصه: بحث در این است که آیا ما بر قضیه ضروریه و قضیه ی اکثریه برهان اقامه می کنیم یا فقط بر قضیه ضروریه برهان اقامه می کنیم و قضیه ی اکثریه قابل اقامه ی قیاس است و قابل اقامه ی برهان نیست. توضیح مطلب این است که قضیه در یک تقسیم به سه قسم تقسیم می شود:

قسم اول: محمول برای موضوع به طور ضروری ثابت است و قابل انفکاک نیست. این را قضیه ضروریه می گویند.

قسم دوم: محمول برای موضوع به طور اکثراً ثابت است و احیاناً هم منفک می شود این را قضیه اکثریه می گویند.

قسم سوم: محمول برای موضوع به طور اتفاقی ثابت است نه اینکه به ضرورت و به اکثراً ثابت باشد. به این، قضیه ی اتفاقیه گفته می شود.

بیان دیگر از این تقسیم این است که محمول یا استحقاقِ وجود برای موضوع دارد یا استحقاق وجود برای موضوع ندارد. در صورت دوم قضیه را اتفاقیه می گویند. صورت اول به دو قسم تقسیم می شود چون محمول یا دائماً استحقاق وجود برای موضوع دارد که به آن قضیه ضروریه می گویند یا اکثراً استحقاق وجود دارد. که به آن قضیه اکثریه می گویند. در بیان اول برای این تقسیم به رابطه ی محمول با موضوع نظر شد اما در بیان دوم استحاق محمول نسبت به موضوع ملاحظه شد.

بعضی شارحینِ کلامِ ارسطو مایل شدند به اینکه بر قضیه ی اکثریه نمی توان برهان اقامه کرد اما مصنف می گوید هم حق را ملاحظه می کنیم هم نظر ارسطو را بررسی می کنیم در پایان به این نتیجه می رسیم که بر قضیه ی اکثریه هم می توان برهان اقامه کرد و این بعض شارحین اشتباه کردند. چون از آن قضیه ای که می خواهی نتیجه بگیری ببین چه توقعی داری؟ آیا توقع ضروریت داری و برهان نمی تواند به تو ضرورت را بدهد؟ در این صورت برهان اقامه نکن چون برهان نمی تواند به یک قضیه ی اکثری، ضرورت را بدهد اما اگر از قضیه اکثری فقط توقعِ اکثر بودن است می توان بر آن برهان اقامه کرد. تو می خواهی قضیه ی اکثریه را یقینی کنی. این، اشکال ندارد که بگویی اکثراً این محمول برای این موضوع هست و می خواهی به این مساله یقین پیدا کنی.

ص: ۴۰۶

ادامه بیان این مطلب که آیا بر هر دو قضـیه ی ضـروریه و قضیه ی اکثریه برهان اقامه می شود یا فقط بر ضروریه، برهان اقامه می شود؟/ بیان مبدء برهان/ بیان اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ برهان شفا. ۹۵/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیـان این مطلب که آیـا بر هر دو قضـیه ی ضـروریه و قضـیه ی اکثریه برهـان اقـامه می شود یا فقط بر ضـروریه، برهان اقامه می شود؟/ بیان مبدء برهان/ بیان اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ برهان شفا.

فان ارید بالبرهان کلَّ قیاسٍ یکون علی الشیء، من جهه العله و علی نحو وجوده فیکون علی الاکثری برهان (۱) (۲)

بیان شد که بر قضـیه ی ضـروریه می توان اقامه ی برهان کرد و بر قضیه ی اتفاقیه نمی توان اقامه ی برهان کرد اما در قضیه ی اکثریه اختلاف وجود دارد. مصنف این صورت را ترجیح داد که در قضیه ی اکثریه هم بتوان برهان اقامه کرد ولی در صورتی که مقدمات آن هم اکثری باشند. اگر مطلوب، اکثری است مقدمات اکثری آورده می شود تا ثابت گردد. اکثری بودن ضرری به برهان ندارد و ضـروری بودن، شرطِ اقامه ی برهان نیست. آنچه مهم است تحصیل یقین می باشد. اگر بتوان شرائط برهان را رعایت کرد و یقین تحصـیل کرد، مهم نیست که از مقدمه ی ضـروری برای نتیجه ضـروری استفاده کرد یا از مقدمه ی اکثری برای نتیجه ی اکثری اسـتفاده کرد. توضـیحی که مصنف می دهد و الان وارد آن می شویم در سطر ۹ و ۱۰ « و یکون به یقین ... » در همین صفحه به صورت مجمل بیان شده بود و الان به صورت تفصیلی وارد می شود.

ص: ۴۰۷

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۶۲، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۴۸، س۱۱، ط ذوی القربی.

مصـنف می فرماید ما وقتی یک شیء که وجود اکثری دارد را ملاحظه می کنیم گاهی وجود اکثریش ملحوظ ما است و قید « اکثری » دارد اما گاهی وجودش ملحوظ ما است و قیـد « اکثری » ندارد. اگر قید را داشته باشد می تواند یقینی باشد چون آن مواردی که تخلف می کنند و موارد اقل می باشـند را کنار می گذاریم و همان مواردی که تخلف نمی کنند و موارد اکثر می باشـند را ملاحظه می کنیم و به ثبوت محمول برای موضوع در آن موارد یقین پیدا می کنیم مثلا فرض کنید یک محمول برای موضوع اثبات می شود و این اثبات در ۱۰ مورد است اما در مورد یازدهم اثبات نمی شود و بیش از ۱۱ مورد وجود ندارد. در اینجا ما نظر به آن ۱۰ مورد داریم و ادعا می کنیم این محمول برای این موضوع در این ۱۰ مورد ثابت است. در اینجا می توان این ادعا را یقیناً بیان کرد چون آن موارد برای ما ثابت است. اما اگر موجود را مطلق گذاشتیـد و قیـد « اکثری » را نیاوردیـد تا مورد یـازدهم هم داخل شود در حالی که ۱۱ مورد رسـیدگی نشده بود و نسبت به آن یقین نداشتیم. در اینصورت مجموعه ی این موارد در ظاهرِ کلام ما می باشد. چون یک مورد از آن موارد، یقینی نیست لذا این مجموعه، ظنی می شود.

سوال: ما تا به علت رسیم یقین پیدا نمی کنیم اگر هم به علت رسیدیم از باب اینکه علت، عمومیت و خصوصیت می دهد تمام موارد را شامل می شود و ما در تمام موارد یقین پیدا می کنیم اینطور نیست که منحصر به اکثری شود.

جواب: می گوییم اگر علتی که یافت شود علت اکثری بود این را چه می گویید؟ ذاتِ ما به نحوی علت برای سلامت است ولی علت دائمی نیست بلکه علت اکثری است چون مانع هم ممکن است بیاید. یک جا ذاتِ ما هست. شرط، موجود است و مانع هم مفقود است در اینجا علت، تام می شود اما در یک جا فقط ذاتِ ما هست و احتمال مانع هم وجود دارد در آنجا علت، تام نمی شود پس خود علت، اکثری است.

اگر اینطور بگویید « من اکثراً سالم هستم و کسی که اکثراً سالم باشد فلان حکم را دارد پس من فلان حکم را دارم » برهان است اما اگر بگویید « من سالم هستم » این صحیح نیست چون ممکن است فردا مانعی پیش بیاید و سالم نباشیم. لذا این قضیه همین الان یقینی نیست. پس علت را کشف کردیم ولی خود علت اکثری بود. اما گاهی علت را کشف می کنید و این علت دائمی است به این کاری نداریم. در اتفاق، علت کشف نمی شود لذا نه دائمی است نه اکثری است پس برهان در آنجا نمی آید.

توضیح بحث: مصنف می فرماید گاهی از اوقات ما می خواهیم از علت استفاده کنیم و می خواهیم دلیل بر وجود شی بیاوریم همانطور که هست یعنی اگر وجودش امکانی است می خواهیم دلیل بر وجود امکانی بیاوریم و اگر وجودش ضروری است می خواهیم دلیل بر وجود ضروری بیاوریم و اگر وجودش اکثری است می خواهیم دلیل بر وجود اکثری بیاوریم.

در اینجا به ما اجازه می دهند که برهان بیاوریم و دلیل را می توان برهانی آورد چون به همان نحوه وجودی که دارد علت اقامه می شود. حال اگر جایی که اکثری است بر دائمی دلیل نمی آوریم بلکه بر اکثری دلیل می آوریم این، مفید یقین است. بله اگر اکثری است و ما بر دائمی دلیل بیاوریم این دلیل، برهان نمی شود بلکه قیاس می شود چون تولید یقین نمی کند.

ص: ۴۰۹

توضیح عبارت

فان ارید بالبرهان کل قیاس یکون علی الشیء من جهه العله و علی نحو وجوده فیکون علی الاکثری برهان

ترجمه: اگر اراده شود به برهان، هر قیاسی که بر نتیجه ای اقامه شود و دو شرط داشته باشد. شرط اول اینکه آن قیاسی، علت آن شیء را به ما نشان دهد « یعنی حد وسطش علت برای نتیجه باشد » شرط دوم اینکه آن قیاس اقامه بر شیء شود به همان وجودی که استحقاقِ آن وجود را دارد « و آن وجود را واحد است یعنی اگر وجود، دائمی است استدلال بر وجودِ دائمی می کند و اگر وجود، اکثری است استدلال بر وجودِ اکثری می کند » پس در اینصورت بر اکثری برهان اقامه می شود « چون نحوِ وجودش اکثری است و ما هم برهان را بر این نحوه از وجود اقامه می کنیم نه اینکه مطلق بیاوریم ».

« یکون علی الشیء من جهه العله »: در برهان شما از علت پِی به معلول می برید یعنی به برهان لمّ توجه دارید پس از ناحیه علت به این شیء می رسید به عبارت دیگر شیء « یعنی حد وسط » علت برای نتیجه است.

و اما ان اراد احدٌ ان یخص باسم البرهان ما کان بالقیاسات المعطیه للعله علی شرط ان یعطی وجوداً غیر متغیر و غیر مختلف و بالفعل الصرف و لیس فیه امکان فلیس علی الاکثری برهان

« کان » تامه است. « علی شرط » در مقابل « علی نحو وجود » در سطر ۱۱ است.

اگر اراده کند احدی که مخصوص کند به اسم برهان قیاسی را که حاصل شود به وسیله قیاساتی که علت را عطا می کنند « یعنی حد وسطش علت برای نتیجه است » بر این شرط « یعنی نمی خواهد بر نحوی وجودش، اقامه ی برهان کند بلکه با این شرط می خواهد اقامه ی برهان کند » که برهانِ ما عطا کند وجودی را که « نه اکثری است بلکه بالاتر از اکثری است یعنی » غیر متغیر است و غیر مختلف است و بالفعلِ صرف است و در آن امکان نیست « یعنی وجود ضروری است، مصنف به جای اینکه تعبیر به ــ وجود ضروری ــ کند قیود می آورد » بر اکثری نمی توان برهان اقامه کرد « چون اکثری، وجودِ غیر متغیر و غیر مختلف نیست و در یک جا تغیّر پیدا می کند ».

ص: ۴۱۰

« بالفعل الصرف »: مراد از آن را با عبارت « و لیس فیه امکان » معنا می کند یعنی در ضروری، محمول برای موضوع وجودِ بالفعل دارد نه اینکه وجود بالقوه و امکان داشته باشد. پس مراد از « بالفعل الصرف » یعنی هیچ قوه ای و امکانی در آن نیست یعنی فقط ضرورت است. اگر شرط کردید برهان به اینصورت باشد معنایش این است که در غیر ضروری برهان نداریم و فقط باید در ضروری باشد و لذا در اکثری، برهان نخواهد بود.

بل قیاس مّا آخر یُصنع من البرهانی و الجد لی و الخطابی و المغالطی و الشعری

ترجمه: می توان قیاسی اقامه کرد که این قیاس ساخته شود و فراهم گردد از مقدمات برهانی و جدلی و خطابی و مغالطی و شعری.

مصنف نمی خواهد بگوید هر دو مقدمه برهانی باشد چون اگر هر دو مقدمه برهانی باشد قیاس، برهانی می شود بلکه می خواهد بگوید از این مقدمات می توانید استفاده کنید حتی می توانی مقدمه ی برهانی آورد ولی به شرطی که هر دو مقدمه، برهانی نباشد.

و یکون قد تکلف فی هذا الاشتراط ما لا حاجه الیه

ضمیر « یکون » به « بعض المفسرین » در سطر ۶ بر می گردد.

تا اینجا معلوم شد آن بعض مفسرین که کلام ارسطو را تفسیر کرده بود شرطی را معتبر کرد و بر علت کرد که رعایتش لازم نیست. آن بعض شرطِ ضرورت کرد و گفت مقدمات باید ضروری باشد ولی الان توجه کردید که رعایت این شرط لازم نیست فقط در یک جا باید این شرط رعایت شود و آن جایی است که ما بخواهیم از برهان، وجودِ « غیر متغیر و غیر مختلف و بالفعل الصرف و لیس فیه امکان » را بگیریم و الا در بقیه مواضع این شرط که بعض مفسرین کردند لازم نیست یعنی ضروری بودن مقدمات برهان لازم نیست.

ص: ۴۱۱

ترجمه: آن بعض مفسرین خودش را در این شرط به زحمت انداخت و شرطی را آورد که احتیاجی به آن نبود « چون شرط ضروری بودن را آورد که حاجتی به آن نبود » بله اگر ما برهان را به آن معنایی که گفتیم بگیریم « یعنی عطا کرد وجود غیر متغیر و غیر مختلف ... را »، در اینصورت این شرط صحیح است ولی چون برهان را منحصر به آن مورد نمی کنیم لذا این شرط صحیح نیست بلکه سزاوار است که این بعض مفسرین تفصیل دهد.

بل الاولی ان یقول انه لما کان کل بیان انما یکون لوجود متمیز عن لا وجود

ترجمه: مصنف می فرماید این بعض شارحین نباید خودش را به تکلف می انداخت بلکه اولی این است که اینگونه بگوید که شأن این است که هر بیان « یعنی برهان » می باشد برای وجود محمول که این وجود محمول، متمیز از لا وجود است.

مصنف با این عبارت می خواهد بیان کند که در هر قضیه ای وجود محمول برای موضوع آورده می شود البته مصنف می فرماید در سوالب، لا وجود آورده می شود ولی تو لا وجود را به وجود ملحق کن و بنده _ استاد _ درباره ی وجود بحث می کنم و در پایان سوالب را به وجود ملحق کن.

مصنف می فرماید وجود را از لاـ وجود متمیز می کنید. در قضیه ی اتفاقیه، وجود از لاـ وجود متمیز نمی شود یعنی برای ما روشن نیست که این محمول می خواهد برای موضوع وجود پیدا کند یا لاـ وجود پیدا کند. ولی در غیر اتفاقیه، وجود از لا وجود متمیز می شود ولی گاهی دائماً متمیز می شود یعنی دائما وجود هست و لاـ وجود نیست و گاهی اکثراً متمیز می شود یعنی اکثراً وجود هست و لا وجود نیست.

ص: ۴۱۲

در این در مورد می توان برهـان اجرا کرد ولی در اتفـاقی نمی توان برهان اقامه کرد. پس خلاصه ی بحث این است که هر جا وجود دارد از لا وجود متمیز شود جای اقامه ی برهان است چه در ضرورت و چه در اکثری باشد و هر جا که متمیز نشود جای اقامه ی برهان نیست.

توجه کنید که عبارتِ « متمیز عن لا وجود » قضیه ی اتفاقیه را خارج می کند چون تمیزی نیست.

و هذا علی وجهین: اما ان یکون الاستحقاق دائما فیکون ضروریا او غالبا غیر دائم ـــ و هو الاکثری

این جـایی که وجـودِ متمیز داریم بر دو وجه است یکی در جـایی که محمول برای موضوع وجود دائمی داشـته باشـد و به قول مصنف، استحقاقِ وجود دائمی داشته باشد و دیگری در جایی که محمول برای موضوع استحقاقِ وجودِ اکثری داشته باشد.

« الاستحقاق »: یعنی استحقاق وجود محمول برای موضوع.

ترجمه: و این بر دو وجه است به اینکه یا اسـتحقاقِ وجود محمول برای موضوع دائمی است پس آن قضـیه یا قول ضروری می شود یا استحقاق وجود محمول برای موضوع غلبِ غیر دائمی است و آن قضیه یا قول اکثری می شود.

فاذن لابیان فی امر متمیز الوجود الا لهذین

مراد از « بیان »، برهان است.

ترجمه: برهان در امر متمیز الوجود جاری نمی شود مگر نیست به این دو « یعنی دائمی و اکثری ».

و لا برهان علی شیءٍ کونه و وجوده اتفاقی لا یتمیز بالاستحقاق عن لا کونه

ترجمه: برهان نداریم بر چیزی که کونش از لا کونش جدا نشده به خاطر اتفاقی بودنش، یعنی استحقاق وجود محمولش تمییز داده نمی شود.

ص: ۴۱۳

مصنف در ادامه می خواهد این بحث را با زیاده ی تحصیل بحث کند و این زیاده ی تحصیل به این اعتبار است که در این بحث، امکان هم مطرح می شود اما در بحث قبل فقط دوام و اکثریت مطرح شد.

خلاصه: بیان شد که بر قضیه ی ضروریه می توان اقامه ی برهان کرد و بر قضیه ی اتفاقیه نمی توان اقامه ی برهان کرد اما در قضیه ی اکثریه اختلاف وجود دارد. مصنف این صورت را ترجیح داد که در قضیه ی اکثریه هم بتوان برهان اقامه کرد ولی در صورتی که مقدمات آن هم اکثری باشند. آنچه مهم است تحصیل یقین می باشد. اگر بتوان شرائط برهان را رعایت کرد و یقین تحصیل کرد، مهم نیست که از مقدمه ی ضروری برای نتیجه ضروری استفاده کرد یا از مقدمه ی اکثری برای نتیجه ی اکثری استفاده کرد.

توضیح بحث: مصنف می فرماید گاهی از اوقات ما می خواهیم از علت استفاده کنیم و می خواهیم دلیل بر وجود شی بیاوریم همانطور که هست یعنی اگر وجودش امکانی است می خواهیم دلیل بر وجود امکانی بیاوریم و اگر وجودش ضروری است می خواهیم دلیل بر وجود ضروری بیاوریم و اگر وجودش اکثری است می خواهیم دلیل بر وجود اکثری بیاوریم.

در اینجا به ما اجازه می دهند که برهان بیاوریم و دلیل را می توان برهانی آورد چون به همان نحوه وجودی که دارد علت اقامه می شود. حال اگر جایی که اکثری است بر دائمی دلیل نمی آوریم بلکه بر اکثری دلیل می آوریم این، مفید یقین است. بله اگر اکثری است و ما بر دائمی دلیل بیاوریم این دلیل، برهان نمی شود بلکه قیاس می شود چون تولید یقین نمی کند.

ص: ۴۱۴

ادامه بیان این مطلب که آیا بر هر دو قضـیه ی ضـروریه و قضیه ی اکثریه برهان اقامه می شود یا فقط بر ضروریه، برهان اقامه می شود؟/ بیان مبدء برهان/ بیان اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ برهان شفا. ۹۵/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیـان این مطلب که آیـا بر هر دو قضـیه ی ضـروریه و قضـیه ی اکثریه برهـان اقـامه می شود یا فقط بر ضـروریه، برهان اقامه می شود؟/ بیان مبدء برهان/ بیان اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ برهان شفا.

لکن ازید هذا الکلام تحصیلا و اقول (۱) (۲)

بیان شد بر قضـیه ی ضـروریه برهان اقامه می شود یعنی قضیه ای که رابطه ی محمول با موضوعش ضروری است. سپس اشاره شـد که بر قضـیه ی اکثریه نیز می توان برهان اقامه کرد یعنی قضـیه ای که رابطه ی موضوع و محمولش اکثری است. الان می خواهد بر مطالب قبل مطلب دیگری را اضافه کند.

تا الان دو مطلب بیان شد:

۱ــ جواز اقامه ی برهان بر ضروری.

۲ــ جواز اقامه ی برهان بر اکثری.

الان مطلب سوم را بیان می کند:

۳ــ آیا می توان بر قضیه ممکنه هم برهان اقامه کرد؟

این بحث اضافه بر بحث همان قبل است.بحث قبل درباره ی ضروریه و اکثریه بود. الان ممکنه را هم داخل بحث می کند پس اضافه است بر آنچه قبلا گفته شده است. لذا تعبیر به « ازید » می کند. مصـنف می فرماید قضـیه ی ممکنه را به دو صورت می توان لحـاظ کرد. قضـیه ی ممکنه حکمِ به وجود می کنـد « ایجـابی هـا را ملاحظه می کنیم و به سـلبی ها کاری نـداریم. خود مصنف بعداً بیان می کند آنچه درباره موجبات گفته شد درباره ی سوالب هم گفته می شود » مثلا انسان کتابت برایش ممکن است یعنی وجود کتـابت ممکن است. در چنین قضـیه ای دو لحـاظ وجود دارد. یکی، وجود کتـابت لحاظ می شود و دیگری امکـان کتـابت لحـاظ می شود. کتـابت یـک امر ضـروری برای انسان نیست بلکه امرِ ممکنه است. توجه کنیـد مراد از کتابت، کتـابت بالفعـل است نه کتـابت بـالقوه که از لـوازم است. انسـان، کتـاب بالفعـل برایش ممکن است. یکبـار بحث می شود این کتابت، وجود دارد مرتبه ی دیگر بحث می شود که این کتابت، امکان دارد. بر امکان کتابت، می توان برهان اقامه کرد. فرقی نمی کند که این ممکن، کثیرالوجود باشد یا وجودش با لا وجودش مساوی باشد یا وجودش کمتر از عدمش باشد.

ص: ۴۱۵

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۶۳، ناشر: فکر روز.
۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۴۹، س۱، ط ذوی القربی.

اما به لحاظ وجود می گوییم : اگر کتابت برای انسان، اکثری الوجود باشد می توان برهان اقامه کرد چون قضیه ممکنه، ملحق به اکثری می شود و با اکثریه توانستیم برهان اقامه کنیم. بر ممکنه هم می توان برهان اقامه کرد. اما اگر وجود و لاـ وجودِ کتابت مساوی بود یا وجودش نادرتر بود، نمی توان برهان اقامه کرد. توجه کنید اگر غرض، اثبات وجود کتابت و انسان است نمی توان برهان اقامه کرد. باید از قیاس های دیگر استفاده کرد. برهان بر مساوی یا اقلّی اقامه نمی شود.

دقت کنید که بحثِ اینجا در ممکنه است که اضافه بر ضروریه و اکثریه بود ولی باز هم به اکثری برگردانده شد. چون آن را اکثریه کرد برهان بر آن اقامه کرد یعنی بر مواردی که اسم آنها اکثریه گذاشته شد مورد دیگری اضافه می شود و آن ممکنه ای است که وجود در آن اکثری باشد. می توان این طور گفت که م صنف درباره ی ممکنه به طور مستقل بحث می کند بنده _ استاد _ خواستم کاری کنم که ممکنه تحت اکثریه برود که قبلا بحث می شد.

توضیح عبارت

لکن ازید هذا الکلام تحصیلا و اقول

« تحصیل »: به معنای بیان واقعیت و استدلال است به معنای تحقیق هم می آید. یعنی مصنف می گوید من کلام خودم را تحقیق بیشتر می کنم و محققانه تر می کنم و مواردش را کاملتر مطرح می کنم.

ان الامور الممکنه یعتبر حال وجودها و یعتبر حال امکانها

امور ممکنه ای که بر موضوعات حمل می شوند و قضیه ی ممکنه می سازند به دو صورت لحاظ می شوند یکی به اعتبار اینکه این محمولات برای موضوعات موجود می شوند و یکی به اعتبار اینکه این محمولات برای موضوعات ممکن اند.

ص: ۴۱۶

فاما اعتبار حال الوجود فی الممکنات علی سبیل التوقع فلا طلب فیه الا عن الاکثریات و لا قیاس الا علیها

عِدِل « فاما اعتبار حال الوجود » در سطر ۶ با عبارت « و اما من جهه اعتبار نفس الامکان » می آید.

« اما اعتبار حال الوجود فی الممکنات »: اگر حال وجود را در ممکنات اعتبار کنید یعنی در قضایای ممکنه، حال امکان را لحاظ نکنید بلکه حال وجود را لحاظ کنید.

« علی سبیل التوقع »: یعنی به این صورت که مطلوب « یعنی ثبوت محمول برای موضوع و وجود آنها برای موضوع » متوقَّع الوجود باشد نه واجب الوجود. به عبارت دیگر، مطلوب به سر حد وجوب نرسد فقط توقع وجودش را داشته باشیم چون اگر به سر حدّ وجوب برسد قضیه ای از امکان درمی آید و ضروریه می شود. این یک معنا بود ولی می توان معنای دیگری کرد که خیلی خوب نیست و آن اینکه « توقع » از ماده ی « وقوع » باشد. این معنا توسط سید احمد علوی داده شده و به عنوان احتمال اول بیان کرده و آن معنای اول را به عنوان احتمال دوم مطرح کرده است. معنا این می شود: وجود ممکن را ملاحظه کنیم یعنی وقوعش را ملاحظه کنیم. ضرورتی را که ندارد و همچنین امکانی را که دارد را ملاحظه نکنیم.

ترجمه: اما اعتبار حال وجود در ممکنات بر سبیل توقع « نه بر سبیل وجوب » باید بررسی کرد که توقع هست « وجود این محمول اکثراً یا توقع هست وجود محمول، مساویا یا توقع هست وجود این محمول اقلاً» در دو حالتِ قبل نمی توان برهان آورد اما در حالت اول می توان آورد لذا می فرماید توقع هست » و نمی توان با برهان و قیاس طلب کرد مگر از اکثریات « یعنی آنهایی که اکثر وجوداً است ». و قیاسی نمی توان تشکیل داد مگر بر اکثریات.

ص: ۴۱۷

« و لا قیاس الا علیها »: حصر در اینجا حصر اضافی است و در مقابل ضروریات نیست بلکه در مقابل اقلّی و مساوی است. یعنی نمی توان قیاس تشکیل داد مگر بر اکثریات.

فان لوجودها فضیله علی لا وجودها فی الطبع و الاراده

چرا می توان بر اکثریات قیاس تشکیل داد؟ چون وجودشان بر لا وجودشان فضیلت داد و قبلا بیان شد هر چیزی که وجودش بر لا وجودش فضیلت دارد مجرای برهان می شود.

« فی الطبع و الاراده »: یعنی اگر وجودشان طبیعی باشد فضیلت دارد و اکثری می باشد و اگر وجودشان ارادی باشد هم همینگونه است. مصنف فرض می کند آن محمولی را که ممکن برای موضوع باشد. یکبار کتابت برای انسان لحاظ می شود که اکثری الوجود است اما با اراده است چون این محمول بر این موضوع حمل می شود به شرطی که این موضوع که انسان است اراده کند اما یکبار گفته می شود این سنگ یا این آب در فلان گرما به جوش می آید. این، به طور طبیعی است و اکثراً هم اینگونه است. یا مثلا فرض کنید این جامد بر اثر حرارت منبسط می شود اگر فلان مانع نباشد. الان ملاحظه می کنید این انبساط یا جوش آمدن که محمول شده است به طور طبیعی حاصل می شود نه به صورت ارادی. پس فرقی نمی کند این محمول که اکثراً بر موضوع حمل می شود، به طور طبیعی حاصل شود یا به طور ارادی حاصل شود. همین اندازه که وجودش بر لا وجودش فضیلت دارد این قضیه را اکثری و مجرای برهان می کند.

ص: ۴۱۸

ترجمه: به سبب اینکه برای وجود ممکنات « یا اکثریات » فضیلتی بر لا وجودشان است در طبع و اراده.

و علی الجهه التی اوضحناها فی فن سلف

« فن سلف » یعنی فن قیاس. در آنجا توضیح داده شد که چطور این وجود فضیلت دارد؟ به همان وجهی که توضیحش در گذشته بیان شد اینجا اعتماد می کنیم و می گوییم وجودش بر لا وجودش فضیلت دارد.

و اما المتکافیء فی الوجود و اللا وجود فلیس یقوم برهان او دلیل علی احد طرفیه

مصنف با حصر بیان کرد « لا قیاس الا علیها » یعنی قیاس فقط برای اکثریات است. مفهومش این است که قیاس بر مساوی و بر اقلّی نیست. الان مصنف می خواهد به آن مفهوم تصریح کند لذا می فرماید « اما متکافی فی الوجود و اللا وجود » و به طریق اولی، اقلّی الوجود اینگونه هستند که برهان بر آنها اقامه نمی شود.

ترجمه: اما آنکه متکافیء در وجود و لاـوجود است « یعنی محمولی که وجودش برای موضوع، مساوی با لا وجودش است » برهان « یعنی لمّ » و دلیل « یعنی انّ » بر یکی از دو طرف « یعنی نه بر وجود و نه بر لا وجود » نمی توان اقامه کرد.

« برهان او دلیل »: مراد از برهان، لمّ و مراد از دلیل، إنّ است. مصنف می فرماید: می توان قیاس اقامه کرد ولی برهانِ لمّ یا انّ نمی توان اقامه کرد.

الا قیام مرجح لذلک الطرف مخرج ایاه عن المکافاه

بله می توان اقامه کرد اما به این صورت که دلیل آورده شود و آن دلیل یک نوع مرجح به حساب آید. یعنی دلیل اقامه بر وجود شده است و ما بگوییم این دلیل نشان می دهد که وجود، فضیلت و اکثریت پیدا کرده است. اگر این کار را بکنید اکثری می شود و لذا می توان برهان بر آن اقامه کرد.

ص: ۴۱۹

ترجمه: نمی توان برهان و دلیل بر یکی از دو طرف آورد مگر اینکه این دلیل قیام کند « یا از بیرون امری بیاید و یکی از دو طرف را فضیلت بدهد به اینکه وجود یا لا وجود را کثری کند » مرجحی را بر آن طرف « یعنی آن طرفی که می خواهی بر آن برهان اقامه کنید چه آن طرف عبارت از وجود باشد چه عبارت از لا وجود باشد » و این مرجح، آن محمول را از مساوات درمی آورد « و یا وجودش یا عدمش را ترجیح بدهد ».

نکته: ظاهر عبارت می رساند که از بیرون یک دلیلی بیاید ولی بنده _ استاد _ خواستم تعمیم بدهم به اینکه از درون هم می تواند باشد یعنی خود برهان اوّل آورده شود تا امتیاز درست شود بعداً برهان دوم آورده شود تا محمول برای موضوع ثابت شود.

فهذا هو النظر من جهه اعتبار الوجود

تا اینجا بیان مطلب در فرضی بود که به وجود محمول برای موضوع توجه شود. در اینصورت گفته شد که اگر وجود، اکثری باشد قابل برهان است و اگر مساوی یا اقلّی باشد قابل برهان نیست.

ترجمه: پس این « بیانی که شد »، نظر از جهت اعتبار الوجود بود. یعنی نظر در قضیه و امکان اقامه برهان بر آن قضیه شد در وقتی که وجود اعتبار شود « نه امکانِ محمول برای موضوعِ . اگر بخواهید امکان را ملاحظه کنید بحث بعدی است ».

و اما من جهه اعتبار نفس الامکان و علی جمیع اصنافه برهان علی الممکن الاکثری و علی المساوی و علی الاقلی

ص: ۴۲۰

اگر بخواهید خود امکان را ملاحظه کنید و برهان را بر امکان بیاورید یعنی می خواهید الان ملاحظه کنید این محمول برای این موضوع ممکن است نه اینکه وجود می گیرد و وجودش قلیلاً یا کثیراً یا مساویاً است. کاری به وجود محمول برای موضوع ندارد فقط رابطه ی بین موضوع و محمول را می خواهد بدست بیاورد که رابطه ی امکانی است. بر این رابطه می توان اقامه ی برهان کرد چه وجود، اقلی باشد چه اکثری باشد چه مساوی باشد، امکان را تقریبا می توان گفت ضروری است.

ترجمه: اما از جهتِ اعتبار نفس امکان « یعنی اگر خود امکانِ قضیه را ملاحظه کنی و بخواهی بر امکانش برهان اقامه کنی » بر تمام اصناف این محمول، چه اکثری الوجود باشد چه مساوی الوجود باشد چه اقلّی الوجود باشد برهان وجود دارد.

« علی الممکن الاکثری و علی المساوی و علی الاقلی »: مصنف با این عبارت، تفصیل می دهد. عبارتِ « علی الممکن الاکثری و علی المساوی و علی الاقلی » یعنی « علی الممکن الاکثری برهان و علی الممکن المساوی برهان و علی الممکن الاقلی برهان ». توجه کنید که مراد از اکثری، اکثری الامکان نیست بلکه اکثری الوجود است هکذا در مساوی و اقلّی به همین معنا است.

اعنی البرهان الذی یتبیّن انه ممکن لا ضروری الوجود و لا ضروری العدم ـ

مصنف دوباره مطلب قبل را تکرار می کند. ضمیر « انه » به « محمول » برمی گردد. « لا ضروری الوجود و لا ضروری العدم » تفسیر « ممکن » است.

ترجمه: یعنی برهانی مجاز است که بیان می کند این محمول ممکن است یعنی نه ضروری الوجود است نه ضروری العدم است.

لا البرهان الذی ینذر بوجوده او لا وجوده

نسخه صحیح « یندر » است.

نه برهانی که حکم می کند به ندرت، به وجود این امر « یعنی محمول » یا به لا وجودش « یعنی برهانی که بخواهد به سراغ وجود نادر برود مراد نیست بلکه برهانی است که به سراغ امکان می رود نه وجود ».

الا ان یکون شئ منهما اکثریا

اگر وجود و لا ـ وجود را اکثری کردید و نادر نکردید در این صورت برهان می تواند به سراغش برود. اما اگر نادر کردید برهان به سراغ وجود و لا وجود نمی رود ولی به سراغ امکان می رود.

و کل ما قلناه فی الاکثری الوجود فانقله الی الاکثری اللا وجود

تا اینجا مصنف درباره ی اکثری الوجود بحث کرد و فرمود می توان برهان اقامه کرد الان می فرماید اگر اکثری اللا وجود بود هم می توان برهان اقامه کرد ولی در آنجا با برهان، ایجاب اثبات می شد و در اینجا با برهان، سلب اثبات می شود.

و أَنزِل انّا عَنَینا بالوجود الحکم ای حکم کان ایجابا او سلبا

این مطلب را باور کن یا متوجه باش که ما از وجود، حکم را اداره کردیم. یعنی اگر گفتیم « وجود » و « لا وجود » منظورمان حکم بود یعنی مثل « کتابت » و « لا ـ کتابت » یا «انسانیت» و « لا ـ انسانیت ». به عبارت دیگر تعبیر به « وجود » و « لا وجود » کردیم که علاوه بر اینکه وجود عام اراده شده است وجود خاص هم اراده شده است. یعنی می توان « وجود » و « لا وجود » گفت و می توان «کتابت » و « لا کتابت » گفت.

ص: ۴۲۲

ترجمه: و اینگونه متوجه باش که ما از « وجود » حکم را اراده کردیم « یعنی اگر وجود گفتیم مراد، حکم است و اگر لا وجود گفتیم مراد عدم حکم است » هر حکمی باشد چه ایجابی باشد چه سلبی باشد.

خلاصه این می شود که بحث ما درباره ی وجود بود شما آن را در لا وجود هم اجرا کن اولاً و بحث ما به ظاهر در « وجود » و « لا ـ وجود » بود شما آن را توسعه بده و « وجود » را با خصوصیات وجود همراه کن و « لا ـ وجود » را با خصوصیات « لا وجود » همراه کن مثلا « وجود » را خاص کن که تبدیل به « وجود کتابت » یا « وجود حساسیت » یا « وجود » شود. « لا وجود » را هم تعمیم بده. مثلا « عدم کتابت » یا « عدم حساسیت » یا ... . در این صورت گفته می شود اگر حکمی ایجابی یا سلبی ــ برای موضوعی اکثری بود اقامه برهان جایز است اگر ضروری بود اقامه برهان جایز است و اگر اقلّی یا مساوی بود اقامه برهان جایز نیست.

« انزل »: یعنی ذهن خودت را از وجود پایین تر، بیار. یعنی مصنف می گوید من وجود را مطرح کردم تو مصادیق وجود را هم مطرح کن.

نکته: بین وجود اقلّی و وجود اتفاقی فرق است. وجود اتفاقی یعنی استناد به علتش روشن نیست اما وجود اقلی یعنی استناد به علتش روشن است ولی کمتر اتفاق می افتد.

خلاصه: بیان شد بر قضیه ی ضروریه برهان اقامه می شود یعنی قضیه ای که رابطه ی محمول با موضوعش ضروری است. سپس اشاره شد که بر قضیه ی اکثریه نیز می توان برهان اقامه کرد یعنی قضیه ای که رابطه ی موضوع و محمولش اکثری است. الان می خواهد بر مطالب قبل مطلب دیگری را اضافه کند.

ص: ۴۲۳

تا الان دو مطلب بیان شد:

۱ــ جواز اقامه ی برهان بر ضروری.

۲ــ جواز اقامه ی برهان بر اکثری.

الان مطلب سوم را بیان می کند:

۳ــ آیا می توان بر قضیه ممکنه هم برهان اقامه کرد؟

مصنف می فرماید قضیه ی ممکنه را به دو صورت می توان لحاظ کرد. مثلاـ انسان کتابت برایش ممکن است یعنی وجود کتابت ممکن است. در چنین قضیه ای دو لحاظ وجود دارد. یکی، وجود کتابت لحاظ می شود و دیگری امکان کتابت لحاظ می شود. بر امکان کتابت، می توان برهان اقامه کرد. فرقی نمی کند که این ممکن، کثیرالوجود باشد یا وجودش با لا وجودش مساوی باشد یا وجودش کمتر از عدمش باشد.

اما به لحاظ وجود می گوییم : اگر کتابت برای انسان، اکثری الوجود باشد می توان برهان اقامه کرد چون قضیه ممکنه، ملحق به اکثری می شود و با اکثریه توانستیم برهان اقامه کنیم. بر ممکنه هم می توان برهان اقامه کرد. اما اگر وجود و لاـ وجودِ کتابت مساوی بود یا وجودش نادرتر بود، نمی توان برهان اقامه کرد.

آیا حس می توانـد مبدء برهان را به ما بدهد؟/ بیان مبدء برهان/ بیان اختلاف علوم و اتفاق علوم در موضوعات/ فصل ۸/ مقاله ۳/ برهان شفا. ۹۵/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا حس می تواند مبدء برهان را به ما بدهد؟/ بیان مبدء برهان/ بیان اختلاف علوم و اتفاق علوم در موضوعات/ فصل ۸/ مقاله ۳/ برهان شفا.

ثم قیل فی التعلیم الاول انه لیس الحس برهانا و لا مبدأ للبرهان بما هو حس (۱)

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۶۴، ناشر: فکر روز.

نکته: می توان برای ربط این بحث به عنوان فصل اینگونه گفت « اگرچه خیلی بعید است » که ما بیان می کنیم مبادی حسی را کنار بگذارید تا یک زمان اتفاق نیفتد که از اختلاف حسیات، مبادی مختلف درست کنید و اختلاف علوم را در پیِ آن بیاورید. یعنی اختلافِ در حسیات منشا برای اختلاف در برهان نشود تا اختلاف در برهان منشا برای اختلاف در علوم شود.

توضیح عبارت

ثم قیل فی التعلیم الاول انه لیس الحس برهانا و لا مبدأ للبرهان بما هو حس

ترجمه: در تعلیم اول یعنی کتاب ارسطو اینچنین گفته شده است که حس را نمی توان برهان و یا مبدء برهان قرار داد.

« برهان و لا مبدأ للبرهان »: این دو لفظ با هم چه فرقی دارند؟ منظور از حس روشن است که محسوس اراده شده است. مراد خود حاسه نیست. حاسه نه برهان است نه مبدء برهان است. پس « حس را نمی توان برهان قرار داد » به معنای این است « محسوس را نمی توان برهان قرار داد، مبدء برهان هم نمی توان قرار داد » می توان برای فرق این دو گفت: حس در عبارت اول یعنی « لیس الحس برهانا » به معنای ادراک حس است و در عبارت دوم یعنی آنجا که « لا مبدأ للبرهان » گفته در واقع « لیس الحس مبدأ للبرهان » است که به معنای محسوس است به طوری که نظیر که استخدام شود. وقتی گفته می شود « حس، برهان نیست » یعنی کار برهان را انجام نمی دهد. با برهان، یقین پیدا می شود ولی با ادراکِ حس نمی توان آن یقینی که از برهان استفاده شده را بدست آورد. پس حس و ادراک حس نمی تواند نقش برهان داشته باشد و مطلبی را برهانی کند. سپس می گوید « حس، مبدء برهان نمی شود » یعنی محسوسِ حس نمی تواند مقدمه قرار بگیرد.

ص: ۴۲۶

« بما هو حس »: یعنی حس تا وقتی که حس است نمی تواند برهان باشد. اگر آن را به عقل بدهید و عقل در آن تصرف کرد و آن را کلی کرد در اینصورت، هم می تواند ما قام علیه البرهان باشد هم می تواند مبدء برهان باشد.

لان البراهین و مبادئها کلیات لاتختص بوقت و شخص و أین

براهینی می تواننـد از بـدیهیات تشـکیل شونـد و می تواننـد از نظریـاتی که نتیجه ی قیـاس های قبل انـد تشـکیل شونـد. اگر از بـدیهیات تشـکیل شدنـد در واقع از مبادی تشـکیل شدنـد و اگر از نظریات تشـکیل شوند قبلاً گفته شد که این نظریات را می توان تحلیل برد تا به بـدیهیات و مقـدمات اولیه رسـید. آن مقـدمات اولیه، مبادی برهان می شونـد. این مبادی نظریه هم مبادی برهان هسـتند ولی اینها مقـدمات برهان هسـتند نه مبادی. مگر مبادی به معنای مقـدمات باشـد و الا مبادی آن است که بـدیهی باشـد و اولین برهـان بـا آن شـروع شود. در اینجـا تعبیر به « براهین » و « مبادئها » می کنـد. چون هر دو را با هم گفته است ما « براهین » را مربـوط به دو مقـدمه می کنیم و هر دو را بـا هم ملاـحظه می کنیم ولی « مبـادی » را مربـوط به یـک مقـدمه یـا دو مقدمه می کنیم هر چه می خواهد باشد.

ترجمـه: بـه خـاطر اینکه براهین و مبـادی براهین کلیـاتی هسـتند که اختصـاص به وقت و شـخص و أین ندارنـد « در حـالی که قضایای شـخص اینگونه انـد. قضایای که حس آنها را درک می کنـد اختصاص به وقت معین دارند و مربوط به شـخص معین هستند و در أین معین هم تحقق پیدا می کنند ».

ص: ۴۲۷

و الحس یجد حکماً فی جزئی فی آن بعینه و أین بعینه

« فی جزئی » به معنای « مشخص» است و « فی آن بعینه » به معنای « وقت » است و « أین معینه » به معنای « مکان » است. یعنی زمان و مکان و شخص معین دارد.

فاذن الحس لا ینال مبادی البرهان و لا البراهین

یک مقدمه این شد که براهین اختصاص به شخص ندارند. مقدمه دوم این شد که حس، شخص را درک می کند. نتیجه را با این عبارت « فاذن ... » بیان می کند و می فرماید حس نمی تواند این عنوان را بدست بیاورد که مبدء برهان شود یا از جمله بر اهین قرار داده شود.

نکته: مراد از مبادی می تواند بدیهیات باشد. می تواند نظریات باشد ولی آنچه که مبادی واقعی برهان هستند اولیات می باشند که مبدء اول هستند. عبارت مصنف عام است و همه احتمالات صحیح است ولی هیچ کدام معیِّن ندارد.

و لا شی منه هو علم بکلی

هیچ یک از محسوسات « یا هیچ یک از احساس ها » علمِ به کلی نیست زیرا احساس علم به جزئی است و با علمِ به کلی فرق دارد و آنچه که در برهان لازم داریم یا از برهان استفاده می کنیم علم به کلی است. پس احساس در برهان نقشی ندارد نه در « ما قام علیه البرهان » و نه در « مبادی البرهان ».

و لو کنّا تَحُسّ ان زوایا المثلث المحسوس مساویهٌ لقائمتین لما کان ینعقد لنا من احساس ذلک رای کلی « ان کل مثلث کذلک »

ص: ۴۲۸

« رأی کلی » فاعل « ینعقد » است.

مصنف از اینجا شروع به بیان مثال می کند و مطلب را با مثال تبیین می کند.

ترجمه: اگر ما حس کنیم « مصنف از لفظ لو امتناعیه استفاده می کند چون با حس نمی توانیم چنین حکمی را بدست بیاوریم ولی بر فرض اگر ما حس کنیم » زوایای این مثلث محسوس « یعنی مثلث شخصی » مساوی با قائمتین است برای ما از طریق این احساس، رای کلی حاصل نمی شود که بگوییم « ان کل مثلث کذلک ».

و لا علم بالعله

یعنی « ما کان ینعقد لنا علم بالعله ».

ترجمه: « نه قضیه ی کلیه بدست می آوریم و » نه علم به علت پیدا می کنیم که آن علم به علت منشا برای پیدایش قضیه ی کلیه بشود « چون اگر ما به علت دسترسی پیدا کنیم حکم کلی صادر می کنیم. اگر بفهمیم علت اینکه زوایای مثلث مساوی را دو قائمه است چه می باشد حکم کلی صادر می شود به اینکه همه مثلث ها اینگونه اند چون این علت در تمام مثلث ها موجود است پس حکمِ تساوی با قائمتین باید در تمام مثلث ها موجود باشد ».

و لو کنّا ایضا ان القمر لمّا حصل فی المخروط الظلی انکسف، لم یمکنّا ـ من جهه الحس ـ ان نحکم بالکلی: و هو « ان کل کسوف قمری فمن کذا و کذا »

« لم یمکنّا » به تشدید نون است که در اصل « لم یمکنُنا » بوده و چون « لم » بر آن وارد شده ساکن می گردد و در نون بعدی ادغام می شود.

ص: ۴۲۹

اگر ما حس کردیم یعنی با چشم خودمان دیدیم که قمر در سایه زمین رفت و منخسف و تاریک شد نمی توان از طریق این حسی که برای ما حاصل شده است حکم کنیم که هر وقت قمر در سایه زمین رفت منکسف می شود. حکم کلی نمی توان کرد مگر اینکه این حکم جزئی به عقل داده شود و عقل حکم کلی صادر کند.

« لو کنا »: لو در اینجا امتناعیه است ولی مصنف می گوید « اگر فرض کنیم ».

ترجمه: اگر فرض کنیم که حس می کردیم قمر چون در مخروط ظلّی واقع است منکسف می گردد از طریق حس نمی توانیم حکم کلی کنیم به اینکه بگوییم « کل کسوف قمری فمن کذا و کذا ».

« المخروط الظلّی »: مراد سایه ای است که به شکل مخروط است یا مخروطی که از سنخ سایه است. وقتی که خورشید به زمین می تابد آنطرف زمین سایه ای تولید می شود که این سایه هر چقدر از زمین دورتر شود باریکتر می گردد و حالت مخروطی پیدا می کند. قاعده این مخروط بر روی زمین است و رأس این مخروط بر آن سمت زمین است. ماه وقتی به دور زمین می چرخد گاهی در این سایه مخروطی وارد می شود و منکسف می گردد و به تعبیر امروزی منخسف می شود یعنی خسوف برایش اتفاق می افتد و تیره می گردد. ما اگر این مطلب را یکبار حس می کردیم نمی توانیم حکم کلی صادر کنیم مگر اینکه آن را به عقل بدهیم و عقل حکم کلی صادر کند.

« من کذا و کذا »: لفظ « من » نشویه است یعنی از کذا و کذا ناشی شده است. یعنی دخول قمر در سایه مخروطی زمین است. نمی توان گفت هر کسوف قمری ناشی از دخول قمر و حصول قمر در مخروط ظلّی شده است.

ص: ۴۳۰

لانا لا یمکننا ان نحس بکل کسوف و لا بالکسوف الکلی

« لا یمکننا »: در اینجا چون « لم » جازمه نبود نون را ظاهر کرده است.

« بکل کسوف »: یعنی « بکل شخص شخص من افراد الکسوف ».

اگر بخواهیم با توسط حس حکم کلی را بکنیم باید یکی از دو راه را رفت یا باید تمام محسوسات را حس کرد چه در گذشته باشد چه در حال باشد چه در آینده باشد یعنی تمام کسوفاتی که از اول خلقت زمین و شمس و قمر اتفاق افتاده را حس کنیم کسوف هایی که در آینده تا انقراض زمین حاصل می شود را حس کنیم تا بتوانیم حکم کلی بدهیم. این، امکان ندارد چون بی نهایت را نمی توان حس کرد.

راه دوم این است که علت را کشف کنیم یعنی کسوف کلی را بیابیم به عبارت دیگر حالت کلی را برای شمس و قمر و زمین بدست بیاوریم و حالت کلی را نمی توان با حس بدست آورد. پس حس نه می تواند بی نهایت مراتب را استقرا کند و نه می تواند تمام موارد را در تحت یک کلی جمع کند و آن کلی را ادراک کند بنابراین راهی که از طر یق حس بخواهیم به کلی برسیم ممتنع است.

ترجمه: به خاطر اینکه امکان ندارد ما را که حس کنیم به هر شخص شخص از اشخاص کسوف و به کسوف کلی « در حالی که راه رسیدن به کلی یکی از این دو راه است که هر دو راه بر حس بسته است ».

اما کل کسوف فلان ذلک مما لا نهایه له فی القوه

ص: ۴۳۱

اما « کل کسوف » را نمی توان حس کرد چون « کل کسوف » چیزی است که بی نهایت است ولی بی نهایتِ بالقوه است چون خیلی از آنها هنوز نیامده است.

و اما الکسوف الکلی فلانه للعقل فقط

اما کسوف کلی را نمی توانیم حس کنیم چون ادراک کلی مخصوص عقل است.

و ان کنا قد نستقرئ من تکرار المحسوسات الجزئیات امورا کلیه

مصنف می فرماید با استقراء و تکرار احساس، عقل ما حکم به کلی می کند که این، یک قضیه عقلیه می شود نه قضیه حسیه. پس قضیه ی حسیه هیچ وقت کلی نیست آنچه کلی می باشد قضیه ی عقلیه است.

خلاصه: مصنف وارد بحث از مبادی برهان می شود و می فرماید آیا حس می تواند مبدء برهان را به ما بدهد. و یا نمی تواند؟ مبدء برهان آن قضیه ای است که به عنوان مقدمه ی اول یا مقدمه ی دوم قیاس آورده می شود.

به طور کلی آیا می توان مشهوداتِ حس را به صورت یک قضیه آورد و آن قضیه را مبدء برهان قرار داد یا نه؟ مصنف می فرماید: باید مشهودات حس را در اختیار عقل قرار دهی و عقل از جمع این مشهودات یک قضیه ی کلّی بسازد و آن قضیه ی کلی را مبدء برهان قرار دهید. مبدء برهان باید عقلی باشد و نمی تواند حسی باشد.

ادامه بیان این مطلب که آیا حس می تواند مبدء برهان را به ما بدهد؟ / بیان مبدء برهان/ بیان اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۵/۱۲/۱۷

ص: ۴۳۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان این مطلب که آیا حس می توانـد مبـدء برهان را به ما بدهـد؟ / بیان مبدء برهان/ بیان اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و ان كنا قد نستقرئ من تكرار المحسوسات الجزئيات امورا كليه (۱) (۲)

بحث در این بود که آیا حس می توانـد به برهان کمک کند یا نمی تواند و آیا می تواند از برهان کمک بگیرد یا نمی تواند؟ « کمک کردن حس به برهان به اینصورت است که مقـدمه ای را تشـکیل بدهـد که آن مقدمه را مقدمه ی برهان قرار دهیم ». جواب این سوال خیر است زیرا برهان « چه بخواهـد اقامه شود چه بخواهـد تشـکیل شود » از مقدمه ی کلیه اسـتفاده می کند و حس نمی تواند مقدمه ی کلیه عطا کند. پس آنچه که مفاد حس است نه می تواند از برهان استفاده کند نه می تواند به برهان اسـتفاده برساند به عبارت دیگر نه نتیجه ی برهان است نه مقدمه ی برهان است. ادعای مصـنف این بود « حس نمی تواند کلی عطا کنـد و حکم کلی بدهـد در حالی که برهان احتیاج به حکم کلی دارد ». اما به چه دلیل حس نمی توانـد امر کلی را نتیجه بدهـد و آن را صـادر کنـد؟ جواب آن بیـان شـد به اینکه اگر بخواهـد امر کلی را صادر کنـد یا بایـد تمام مصادیق موجوده و معـدومه را رسـیدگی کنـد و حکم همه را یکسان ببینـد تا بعـداً بتوانـد حکم کنـد. « البته حس نمی توانـد حکم کند و باید به دستِ حاکم بدهـد » یا مثلا حس باطنی باشـد که بتواند حکم کند. معلوم است که حس نمی تواند تمام اشـخاصِ بی نهایت « چه موجوده و چه معدومه » را حس کند. پس این راه برای صادر کردن کلی بسته است. راه دیگر این است که به طور مستقیم خود کلی را درک کنـد و چون کلی قابـل صـدق بر کـثیرین است لـذا حکمی که بر روی کلی می برد بر کثیرین هم سـرایت بدهـد در اینصورت احتیـاجی نیست به اینکه تـک تـک کـثیرین را تفحص کنـد همـان عنوان کلی و حکمش که بـدست آمد کـافی است. این راه هم برای حس بسـته است زیرا حس نمی توانـد ادراک کلی کنـد تا از طریق کلی، آن اشـخاص را درک کند. پس هر دو راه ادراک کلی برای حس بسته است. از این جهت گفته شد که حس نمی تواند مقدمه ای را به ما بدهد که تشـکیل کننده ی برهان باشد یا استفاده کننده ی از برهان باشد. سپس مصنف می فرماید « و ان کنا قد نستقرئ » یعنی اگر چه حس می توانـد به مـا کمک کنـد و کمکش را در اختیـار ما قرار بدهـد تا در اختیار عقل گذاشـته شود و عقل، حکم را صادر کند. این، امکان دارد. پس حس مستقیما نمی تواند کلی را صادر کند ولی می تواند جزئیات را صادر کند و حاصل کارش را در اختیار عقل قرار دهد و عقل از روی حاصلِ کار حس، یک قضیه ی کلی بسازد و آن قضیه کلی را به برهان بدهد.

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۶۴، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۲۵۰، س۱، ط ذوی القربی.

امـا آیـا می تـوان گفت در اینصـورت عقـل حکم کلی اش را از حس گرفته است؟ جـواب آن خیر است زیرا حس فقـط کـار إعـدادی دارد یعنی چیزهایی را به عقل عطا می کنـد که عقل با گرفتن آن عطاها مستعد برای بـدست آوردن کلی می شود و کلی را از حس نمی گیرد بلکه از عقل فعال می گیرد. یعنی با فیض الهی کلی را بدست می آورد.

توضیح عبارت

و ان کنا قد نستقرئ من تکرار المحسوسات الجزئیات امورا کلیه

حس کلی را درک نمی کند نه از طریق استقراء تام و نه از طریق اینکه مباشرتاً و ابتداءاً کلی را درک کند، این مطلب، صحیح است ولی می توان با کمک حس، کلی را دریافت کرد به اینصورت که بیان می کند.

« نستقرئ »: استقراء به معنای جستجو کردن و بررسی کردن است ولی از عبارت مصنف اینگونه بر می آید که می توان استقراء را در اینجا به معنای بدست آوردن هم گرفت.

ترجمه: و لو ما از تکرار محسوسات جزئیه امور کلیه را استقراء می کنیم « یعنی بدست می آوریم به اینصورت که تک تک اشیائی که در اختیار ما می باشد را بررسی کنیم نه بدست آوردنی که عقل از ناحیه ی عقل فعال بدست می آورد ».

لا ـ لان الحس ادرکها و نالها ـ و لکن لان العقل من شأنه ان یقتنص من الجزئیات المتکرره کلیا مجردا معقولا لم یکن الحس ادرکه و لکن ادرک جزئیاته

ترجمه: « وقتی امور کلیه بدست می آید مصنف تاکید می کند که » نه به خاطر اینکه حس به این امور کلیه رسیده است و آنها را ادراک کرده است بلکه به این جهت که از شأن عقل این است که از جزئیات متکرره، کلیِ مجردِ معقول را اقتناص کند « یعنی کسب کند » که حس آن کلی را درک نکرده است بلکه حس ادراک کرده جزئیات آن کلی را.

ص: ۴۳۴

فاختلق العقل من الجزئیات معنی معقولا لا سبیل الیه للحس بل یناله باشراق فیض الهی علیه

ترجمه: عقـل، از طریق جزئیـات یـک معنـای معقولی را خلق کرده و سـاخته، که راهی به آن معنای معقول برای حس نیست « چون حس نمی توانـد کلی و عقلی را درک کند » بلکه عقل به آن معنای کلی می رسد به وسـیله اشـراقِ فیض الهی بر عقل « یعنی چون خداوند ــ تبارک ــ بر عقل اشراق کرده است لذا این کلی نصیب عقل شده است.

« فـاختلق »: یعنی عقل از جزئیات، معنای معقولی را ساخته است. با توجه به مطالبی که قبلا گفته شـد معلوم می گردد که عقل هم آن را نسـاخته است. عقـل فقط آماده برای دریافت فیض شـده و فیض را پـذیرفته نه اینکه خلق کرده است. در یک نسـخه خطی آمده « فاجتلب » که کلمه ی خوبی است و به این معنا می باشد: عقل بعد از اینکه آماده شد از طرف عقل فعال، کلی را جلب و جـذب می کنـد نه اینکه خودش آن را بسـازد. بله لفـظ « فـاختلق » بـا بعضـی از عبـارات مرحوم صـدرا سازگار است، مرحوم صـدرا در محسوسـات قائـل به انشـاء است یعنی حس ما این صورتِ محسوسه را انشاء می کنـد و آن را خلق می کنـد. مشاء می گوید « دریافت می کند ».

دربـاره ی امور عقلیه، مرحوم صـدرا نوعـاً تعبیر به « خلق کردن » و « انشـاء کردن » نـدارد تعبیرش این است که عقلِ ما از دور مشاهده می کند و صورت کلی را به صورت یک شـبح دریافت می کند ولی در چند جای اسفار می گوید در عقل هم، انشاء است یعنی عقل بعد از اینکه آماده شد با کمک عقل فعال انشاء می کند نه اینکه عقل فعال انشاء کرده و عقل ما آن را بگیرد. در اینصورت کلمه « اختلق » با این کلام مرحوم صدرا سازگار است. کلمه « اجتلب » با مبنای خود مصنف سازگار است.

ص: ۴۳۵

توجه می کنید که عبارات مرحوم صدرا با هر دو می سازد یعنی هم « دریافت » را مطرح می کند هم « انشاء » را مطرح می کند اما چگونه بین این دو جمع کنیم بحث دیگری است. می توان گفت یک چیزی را دریافت کرده که توانسته آن را انشاء کند. اگر آن دریافت نبود انشاء بدنبالش نمی آمد و الا نفس ما نمی تواند انشا کند چون ناقص است. همانطور که نفس ما تا مقابلِ آن محسوسِ خارجی قرار نگیرد نمی تواند انشاء کند. پس یک تغییری باید در نفس بیاید تا به آن قدرت انشاء بدهد. در بحث عقل هم همینگونه است که باید از طریق عقل فعال چیزی به نفس داده شود تا عقل بتواند انشاء کند لذا بین دو کلام مرحوم صدرا می توان جمع کرد به اینکه دریافت، مقدمه برای انشاء است.

و ایضا فانا کثیرا مّا نتوصل بالحس الی مقدمات کلیه _ لا لان الحس یدرکها _ بل لان العقل یصطادها علی سبیل التجربه و علی ما اوضحناه نحن من قبل حیث بینا ما التجربه

تا اینجا معلوم شد که عقل می تواند از تکرار محسوسات، کلی را استخراج کند. بیان نشد که تکرار محسوسات تا چه حد باشد و اضافه نکردیم که به این محسوسات، قیاسِ خفی اضافه کن و سپس محسوسات را با قیاس خفی به عقل بده تا عقل، کلی را صادر کند. الان مصنف در ادامه با این عبارت می خواهد همین مطلب را بیان می کند. ایشان می گوید گاهی از اوقات ممکن است محسوسات کمتری را استقراء کنید سپس با همین استقراءِ محسوسِ کمتر، به علتِ آن حکم که بر این محسوسات مترتب می شود پی ببرید. با پی بردن به علت، قیاس خفی تشکیل می شود و استقراء تبدیل به تجربه می شود. این تجربه در اختیار عقل گذاشته می شود و عقل حکم کلی صادر می کند.

ص: ۴۳۶

پس گاهی با استقراء، عقل حکم کلی را بیان می کند که بیان شد اما گاهی با تجربه حکم کلی را بیان می کند که الان بیان می شود.

« ایضا »: یعنی نه تنها از طریق استقراءِ حس، عقل موفق به حکم کلی می شود بلکه از طریق تجربه هم که عبارت از استقراء به ضمیمه ی قیاس خفی است نیز عقل آماده می شود تا حکم کلی کند. پس « تجربه » یک حکم کلی است که مقدماتش را حس داده است و خودش را عقل صادر کرده است.

نکته: بین این دو عبارت می توان به اینصورت فرق گذاشت که در سطر اول تعبیر به « استقراء » می کند و در اینجا تعبیر به « تجربه » می کند یا به اینصورت بگویید که در سطر اول تعبیر به « امور کلیه » کرد. پس معلوم می شود نظرش به تصورات بود اما در سطر ۵ تعبیر به « مقدمات کلیه » می کند لذا معلوم می شود نظرش به تصدیقات است. می توان به اینصورت فرق گذاشت که عبارت اول، هم استقرائی و هم تصوری است و عبارت دوم، هم تجربی و هم تصدیقی است.

ترجمه: و همچنین ما کثیراً واصل می شویم به واسطه حس به مقدمات کلیه، اما « واصل شدنِ ما به این نیست که خود حس، مقدمات کلیه را بگیرد و در اختیار ما قرار بدهد بلکه ما را برای واصل شدن به مقدمات کلیه کمک می کند » نه به این صورت واصل شویم که حس، مقدمات کلیه را ادراک کند « چون حس نمی تواند مقدمات کلیه را ادراک کند » بلکه به خاطر اینکه عقل این مقدمات کلیه را صید می کند بر سبیل تجربه « یعنی حس، تجربه کرده است و آن قیاس خفی ضمیمه شده است » و صید می کند بنابر آنچه ما واضح کردیم در گذشته که تجربه را بیان می کردیم « و توضیح دادیم تجربه چگونه به عقل کمک می کند و عقل با توسط تجربه چگونه حکم کلی را صادر می کند » که فصل پنجم بود در آنجا برای رسیدن به کلیات، ۴ راه بیان شد که عبارت از استقراء و تجربه و بالعرض و قیاس جزئی بود ».

ص: ۴۳۷

نکته: در یک نسخه خطی آمده بود « علی سبیل التجرید و علی .... ما التجرید » که نسخه ی بدی نیست.

خلاصه: بحث در این بود که آیا حس می تواند به برهان کمک کند یا نمی تواند و آیا می تواند از برهان کمک بگیرد یا نمی تواند؟ جواب این سوال خیر است زیرا برهان از مقدمه ی کلیه استفاده می کند و حس نمی تواند مقدمه ی کلیه عطا کند. پس آنچه که مفاد حس است نه می تواند از برهان استفاده کند نه می تواند به برهان استفاده برساند به عبارت دیگر نه نتیجه ی برهان است نه مقدمه ی برهان است. اما به چه دلیل حس نمی تواند امر کلی را نتیجه بدهد و آن را صادر کند؟ جواب آن بیان شد به اینکه اگر بخواهد امر کلی را صادر کند یا باید تمام مصادیق موجوده و معدومه را رسیدگی کند و حکم همه را یکسان ببیند تا بعداً بتواند حکم کند حس نمی تواند تمام اشخاصِ بی نهایت « چه موجوده و چه معدومه » را حس کند. پس این راه برای صادر کردن کلی بسته است. راه دیگر این است که به طور مستقیم خود کلی را درک کند و چون کلی قابل صدق بر کثیرین است لذا حکمی که بر روی کلی می برد بر کثیرین هم سرایت بدهد در اینصورت احتیاجی نیست به اینکه تک تک کثیرین را تفحص کند همان عنوان کلی و حکمش که بدست آمد کافی است. این راه هم برای حس بسته است زیرا حس نمی تواند ادراک کلی کند تا از طریق کلی، آن اشخاص را درک کند.

ص: ۴۳۸

مصنف در ادامه بیان می کند. گاهی از اوقات ممکن است محسوسات کمتری را استقراء کنید سپس با همین استقراءِ محسوسِ کمتر، به علتِ آن حکم که بر این محسوسات مترتب می شود پی ببرید. با پی بردن به علت، قیاس خفی تشکیل می شود و استقراء تبدیل به تجربه می شود. این تجربه در اختیار عقل گذاشته می شود و عقل حکم کلی صادر می کند.

کمک کردن حس به عقل در مبدء برهان در حدی نیست که بتواند تردید عقل را به طور کامل از بین ببرد/ آیا حس می تواند مبدء برهان را به ما بدهد/ بیان مبدء برهان/ بیان اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۵/۱۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کمک کردن حس به عقل در مبدء برهان در حدی نیست که بتواند تردید عقل را به طور کامل از بین ببرد/ آیا حس می تواند مبدء برهان را به ما بدهد/ بیان مبدء برهان/ بیان اختلاف علوم و اتفاق علوم در مبادی و موضوعات/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و لما کان الحس قاصرا فی کثیر منها عن الادراک المستقصی صار یوقعنا ذلک فی عناء و بحث عن حال ذلک المحسوس نفسه بقوه غیر الحس و هی العقل بالفعل (۱) (۲)

بحث در این بود که حس به عقل کمک می کند ولی نه تشکیل دهنده ی برهان می شود و نه مستفاد از برهان می شود. کمکِ حس به عقل به اینصورت معنا شد که حس تجربه ی خودش را یا تفحصِ خودش را در اختیار عقل قرار می دهد و عقل به اعتماد آنچه که از حس گرفته است قضیه ی کلیه را می سازد که آن قضیه کلیه می تواند مقدمه ی برهان قرار بگیرد یا « ما قام علیه البرهان » شود. الان مصنف می خواهد بیان کند کمک کردن حس، در حدی نیست که عقل را از تردید به طور کامل در بیاورد. حس اگر کمی دقیق تر فعالیت می کرد و آن حاصلِ دقتش را در اختیار عقل قرار می داد عقل به طور کاملتر می توانست حکم کند و در حکم خودش تردیدی نمی کرد مثلا در یک جا اگر حسِ ما به خوبی می دید و تشخیص می داد عقل یکطرفه نظر خودش را بیان می کرد. عقل نمی گفت یا این است یا آن است. یا عقلِ یک نفر به این سمت و عقل نفر دوم به سمت دیگر نمی رفت. مصنف مثال می زند و می گوید ما می بینیم شیشه، ماوراء خودش را نشان می دهد عقل ما ابتداءً دو احتمال می دهد. یک احتمال این است که شیشه، بی رنگ و شفاف است پس مانعِ دید ندارد لذا اجازه می دهد که ماورائش دیده شود. اگر بر این شیشه رنگی زده شود مانعِ دیدن به وجود می آید و دیده نمی شود.

۱- برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص۳۶۵، ناشر: فکر روز.

۲- [۲] الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۲۵۰، س۷، ط ذوی القربی.

احتمال دیگری هم برای عقل است عقل اینطور می گوید: منافذی در اجسام وجود دارد که به دو صورت است. البته در تمام اجسام منافذ وجود دارد و حتی آن اجسامی که مثلا به صورت مواد مذاب هستند و انسان فکر می کند اجزاء این اجسام در

یکدیگر فشرده شدند و بین آنها هیچ شکافی نیست حتی آنها هم یک شکافِ ریز دارند. لذا هوا در لابلای آب داخل است.

بعضـی اجسامی که دارای منافـذ هسـتند منافـذشان به دو صورت است. یا منافذشان اسـتقامت دارد ما منافذشان کج است یعنی این سـنگ را اگر ملاحظه کنید می بینید منفذش از فلان جا شروع می شود و مقداری که جلوتر می روید منفذ به سمت پایین می رود و به خط مسـتقیم می رود. یعنی از ابتـدا تا انتهای این سـنگ یک منفذِ مسـتقیم وجود ندارد. در شـیشه اینگونه نیسـت منافذش مستقیم است.

نور چشم ما وقتی وارد آن منافذِ کج می شود. مقداری که جلو می رود منفذ چون کج است لذا بسـته می شود و پشتِ سـنگ دیـده نمی شود. امـا در شـیشه چون منافـذ آن مسـتقیم است وقتی نور چشم ما وارد این منافـذ شـد تا پشت شـیشه می رود و از پشت شـیشه به مرئی وصـل می شـود و آن جسم مرئی دیـده می شـود. این احتمـال بیـان نمی کنـد که شـیشه شـفاف است، به شفافیت کاری ندارد بلکه می گوید منافذ شـیشه مستقیم است توجه می کنید که درباره شیشه دو احتمال مطرح است در اینکه ماوراء خودش را نشان می دهـد. احتمال اول این است که چون شـفاف است لذا ماوراء خودش را نشان می دهد. احتمال دوم این است که چون مسامِّ آن مسـتقیم است لذا ماوراء خودش را نشان می دهد. حال اگر حس این مسام را می دید که در شیشه به صورت مسـتقیم است و در سـنگ به صورت کـج است عقل به راحتی حکم می کرد به اینکه علت اینکه پشت شـیشه دیده می شود اسـتقامتِ مسامّش است و در اینجـا تردیـد نمی کرد در اینکه شایـد به خاطر شـفافیت باشـد. ولی چون حس در اکثر اشـیاء جزئیه قاصر است و نمی تواند آنچه را که لازم داریم تشخیص بدهد لذا یک تجربه ی ناقصی را در اختیار عقل قرار می دهد و عقل وقتی حکم می کند حکمش خیلی واضح نیست و مقداری احتمال حکم دیگر را هم می دهد.

ص: ۴۴۰

در اینجا عقل اینطور می گوید « هر شیشه ای ماوراء خودش را نشان می دهد » این مقدار به توسط حس به عقل داده شده است اما نمی تواند بیان کند علت، وجودِ استقامتِ مسامّ است یا نبود رنگ و وجود شفافیت است. چون این مقدار به توسط حس در اختیار عقل قرار نگرفت. اگر حس جزئیات را به طور کامل و مستقصی درک می کرد و این درک خودش را در اختیار عقل قرار می داد عقل همانطور که حکم کلی می داد حکم کلی خودش را بدون تردید می داد.

این مطالب، بیان ارسطو است که حس اگر چه به عقل کمک می کند ولی کمک عقل آنچنان کامل نیست.

توضیح عبارت

و لما کان الحس قاصرا فی کثیر منها عن الادراک المستقصی، صار یوقعنا ذلک فی عناء و بحث عن حال ذلک المحسوس نفسه بقوه غیر الحس و هی العقل بالفعل

ضمیر « منها » به « محسوسات الجزئیات » در صفحه ۲۵۰ سطر اول بر می گردد. یعنی در بسیاری از این محسوسات جزئی، حس قاصر است اما در بعضی ها اینگونه نیست مثلا اگر بخواهد یک سطح را ببینید قاصر نیست اما اگر بخواهد جسم را ببینید قاصر است. پس در کثیری از محسوسات قاصر است نه در همه محسوسات.

« ذلک »: قصور حس. « بقوه » متعلق به « بحث » است و باء آن سببیه است.

ترجمه: چون حس قاصر است در کثیری از محسوسات جزئیه، از ادراک مستقصی « یعنی از ادراکِ تام و ادراکی که به استقصا رسیده و کامل شده است » آن قصور حس، ما را در عناء « یعنی رنج و زحمت » و بحث « یعنی جستجو » می اندازد از حال خود این محسوس « اما نه اینکه از حال محسوس به توسط حس جستجو شود چون حس آنچه را که داشت در اختیار ما قرار داد و بلکه باید بحث و جستجو کنیم » به قوه ای غیر از حس که عقل بالفعل است « یعنی لازم است حس کنار گذاشته شود و از طریق عقل وارد شد و جستجو کرد تا مشکلِ تردید حل شود ».

ص: ۴۴۱

« عقـل بالفعـل »: مراد عقـل بالفعلِ اصـطلاحی نیست بلکه عقلی است که فعال شـده باشـد و بتوانـد کاری انجام دهـد اما عقل بالفعلِ اصـطلاحی آن است که تمام معقولات را کسب کرده باشـد. پس مراد عقلی است که بالقوه نباشـد و فعالیت خودش را شروع کرده باشد.

مثل حال الزجاجه و الجسم الملون الذی وراءها

دو جسم مثل زجاجه و جسـمی که ملون است و پشت زجاجه قرار گرفته را ملاحظه کنیـد. حس وقتی این دو را با هم می بیند فقط این را به ما می دهـد که ما از پشتِ شـیشه این جسم را دیـدیم. عقل هم به همین انـدازه از حس می گیرد. اما اینکه علتِ دیـدن چه می باشـد؟ این را نه حس خودش می یابـد و نه به عقـل نشان می دهـد. از اینجا عقل بایـد وارد شود و تردیـدی که برایش پیش آمده را حل کند.

فان الجسم الملون الذی وراءها یری من غیر ان تحجب القاروره دون ذلک حجبٌ کثیره من الاجسام الاخری

و اینطور ملاحظه می شد که جسم ملوّنی که وراء شیشه است دیده می شود بدون اینکه اجسام دیگری جلوی نشان دادن شیشه را بگیرند چه آن اجسام در درونِ شیشه باشند مثل رنگ یا در بیرون شیشه باشند مثلا جلوی شیشه یا پشت آن گذاشته شود.

« من غیر ان تحجب »: یعنی حجاب و مانعی نباشد که جلوی نشان دادن شیشه را بگیرد.

« القاروره » مفعول و « حجب » فاعل است. در نسخه خطی آمده « حُجبا » که خیلی راحت معنا نمی شود. « من الاجسام » بیان « حجب » است.

ص: ۴۴۲

قـاروره و زجاجه هر دو به معنای شـیشه است ولی قاروره غالبا به شـیشه هایی گفته می شود که اطرافش بسـته است و می توان داخـل آن چیزی ریخت مثـل بطری هایی که امروزه هسـتند. اما زجاجه، مطلق است فرقی نمی کنـد که اطرافش بسـته باشـد یا نباشد مثل مثل شیشه هایی که به پنجره زده می شود.

« دون ذلـک »: لفـظ « دون » دارای معـانی متعـددی است به معنای بالا و پایین می آیـد به معنای جلو و پشت سـر می آیـد. به معنای غیر و عند می آید. در جاهای مختلف دارای معناهای مختلف است. بنده _ اسـتاد _ به معنای « عند » گرفتم یعنی « عند ذلـک » به معنـای: در وقتِ نشـان دادن است. در وقتِ نشـان دادن، این قـاروره توسط حجب کثیره پوشـیده نیست. می توان به معنـای « غیر » گرفت یعنی بـدون اینکه قـاروره را غیر ملون بپوشانـد یعنی فقط همین یک ملون را داریم و ملون های دیگر که جلوی قارور یا پشت آن یا داخل آن واقع شوند، وجود ندارند.

فقوم یقولون ان السبب فی شف الزجاجه ان کل ما لا لون له فهو شاف مؤدٍ للون الذی وراءه

ترجمه: گروهی اینچنین می گویند سـبب در اینکه زجاجه مانع نیست و شـفاف است « یعنی ماوراء را نشان می دهد و مانع آن نیست » این می باشـد که هر چیزی که خودش لون ندارد شـفاف است یعنی لونی را که پشـتش قرار گرفته را به چشم ما تأدیه می کند « و می رساند ».

و قوم یرون ان سبب ذلک استقامه المسام و الثُقَب التی فی الزجاجه

و قومی اینچنین گفتند که سبب آن که پشت این شیشه دیده می شود استقامت مسام است نه وجود مسام، زیرا وجود مسام در خیلی از جسم ها هست ولی ماوراء خودشان را نشان نمی دهند. در شیشه و آب و امثال آنها مسام چون مستقیم است لذا اجازه می دهند نور چشم ما از آنها عبور کند و به ماوراء شان که جسم ملون است واصل شود و دیده شود.

« مسام »: مراد روزنه های ریز است.

ترجمه: قومی اینچنین گفتند که سبب شفافیت شیشه « و به عبارت دیگر نشان دادن ماورائش » استقامت مسام و شکافهایی که در زجاجه هستند، می باشد.

فینفذ فیها الشعاع الخارج من البصر و یجوزها الی ان یلاقی المبصر

« فینفذ » تفریع بر استقامت است یعنی چون این شکافها مستقیم اند پس در زجاجه، شعاعی که از چشم خارج می شود تا اشیاء را ببیند در مسام شیشه نفوذ می کند و به جسمی که پشت شیشه است می رسد.

« یجوزها »: به معنای عبور کردن و تجاوز کردن است.

ترجمه: در مسامِ زجاجه نفوذ می کند شعاعی که از بصر خارج می شود و این شعاع از آن مسام « یا زجاجه » عبور می کند تا ملاقات با مبصَر کند. یعنی با آن ملوَّنی که پشت شیشه است ملاقات کند.

قیل فی التعلیم الاول: فلو کان الحس مما یمکنه بنفسه ادراک الثقب لکان العقل سیجد سبیلا الی ان یحکم بان السبب فیه الثقب

ارسطو در تعلیم اول اینطور گفته: اگر حس به ما آن محسوس را کاملا ارسال می کرد یعنی ثقب و مسام آن را هم می دید و به عقل می گفت این شیشه با این مسامِ مستقیم است. در اینصورت عقل حکم می کرد به اینکه ماوراء از طریق مسام دیده می شود و شفافیت دخالت ندارد. اما چون حس نتوانسته به صورت کامل به عقل ارسال کند « چون ادراکش کامل نبوده است » لذا عقل تردید دارد در اینکه علت دیدن ماوراء آیا شفافیت شیشه اشت یا مسام شیشه است. لذا باید به قوه ای غیر از حس یعنی عقل حل شود.

ص: ۴۴۴

ترجمه: در تعلیم اول گفته شد: اگر حس از چیزهایی « یعنی مدرکاتی » بود که اگر بنفسه « یعنی بدون کمک عقل » خودش ادراک ثقب می کرد « یعنی همانطور که خود شیشه و ماوراء آن را می دید سوراخ های آن را هم می دید « چه بسا که عقل، سبیل و راهی می دید در اینکه حکم کند به اینکه سبب در شفِّ زجاجه و نشان دادن ماوراء، ثقب و مسام است.

و ان الابصار کائن بنفوذ البصر فی تلک الثقب

و می توانست بیان کند که ابصار، کائن و حاصل شدن به نفوذ بصر در آن ثقب است.

و لکان یمیل الی المذهب المائل الیه

اگر حس، عقل را کمک می کرد عقل به سمت مذهب دوم می رفت.

ترجمه: هر آینه عقل میل پیدا می کرد به مذهبی که آن مذهب میل دارد به اینکه بگوید نور از شیشه عبور می کند و به ماوراء می رسد.

و ان کان بعده البحث باقیا انه هل فیها هواء او خلاً

باز هم عقل در یک مساله ی دیگر مردد می ماند یعنی اینطور نبود که همه ی آنچه که لازم باشد، حل شود بلکه دوباره این بحث پیش می آمد که این مسام در داخل شیشه است و شیشه دارای مسامِ ریز است ولی آیا این مسام، خالی است یا هوا در آن قرار دارد؟ این را عقل نمی تواند از حس بگیرد مگر اینکه دوباره می آمد و تبیین می کرد و تشخیص می داد که این مسام خالی اند با یا پر هستند » در اینصورت تردید دوم هم برطرف می شد.

ص: ۴۴۵

« بعده »: یعنی بعد از اینکه عقل حکم می کرد به اینکه بصر در مسام نفوذ می کند و ماوراء شیشه را می بیند.

ترجمه: اگر چه بعد از آن، بحث همچنان باقی است « و عقل به آن نتیجه نهایی نرسیده بود » که آیا در آن مسام، هواست یا خلاست.

توجه کنید یک بحث در این است که در آن مسام هوا است یا خلأ است؟ بیان می شود که خلأ باطل است. وقتی هوا باشد بحث و اختلاف بعدی مطرح می شود و آن این است که آیا هوا این ماوراء را می گیرد و به چشم ما می دهد یعنی از مسام، عکس این جسمی که وراء شیشه است عبور می کند و به چشم می رسد و هوا مرکبِ این عکس می شود یا نوری از چشم ما می آید و در مسام وارد می شود و به جسمی که وراء مسام است واصل می شود؟

و ان کان فیها هواء فهل الهواء فی تلك الثقب یودی اللون

بحث دیگر این است که اگر در آن مسام خلأ نباشد بلکه هوا باشد آیا هوائی که در این ثقب موجودند لون یعنی جسم ملون را تعدیه می کنند و به چشم می رساند؟

او الشعاع ینفذ الیه فیه

ضمیر « الیه » به « لون » و ضمیر « فیه » به « هوا » بر می گردد.

ترجمه: یا شعاع، نفوذ می کند به سمت لون در هوا، یعنی از درون هوا نفوذ می کند تا منتهی شود به لونی که پشت شیشه قرار گرفته است.

و بالجمله

مصنف بیان می کند که اگر حس به ما کمک می کرد عقل ما همه چیز را می فهمید حتی ممکن است حس در اختلاف دوم هم دخالت کند در اینصورت احتیاج به قوه ای غیر از حس نبود. توضیح بیشتر در جلسه بعد بیان می شود.

خلاصه: بحث در این بود که حس به عقل کمک می کند ولی نه تشکیل دهنده ی برهان می شود و نه مستفاد از برهان می شود. کمکِ حس به عقل به اینصورت معنا شد که حس تجربه ی خودش را یا تفحصِ خودش را در اختیار عقل قرار می دهد و عقل به اعتماد آنچه که از حس گرفته است قضیه ی کلیه را می سازد که آن قضیه کلیه می تواند مقدمه ی برهان قرار بگیرد یا « ما قام علیه البرهان » شود. الان مصنف می خواهد بیان کند کمک کردن حس، در حدی نیست که عقل را از تردید به طور کامل در بیاورد. ما می بینیم شیشه، ماوراء خودش را نشان می دهد عقل ما ابتداءً دو احتمال می دهد. یک احتمال این است که شیشه، بی رنگ و شفاف است پس مانعِ دید ندارد. احتمال دیگری هم برای عقل است که منافذی در اجسام وجود دارد که به دو صورت است. یا منافذشان استقامت دارد ما منافذشان کج است. نور چشم ما وقتی وارد آن منافذِ کج می شود. مقداری که جلو می رود منفذ چون کج است لذا بسته می شود و پشتِ سنگ دیده نمی شود. اما در شیشه چون منافذ آن مستقیم است وقتی نور چشم ما وارد این منافذ شد تا پشت شیشه می رود و از پشت شیشه به مرئی وصل می شود و آن جسم مرئی دیده می شود. اگر حس این مسام را می دید که در شیشه به صورت مستقیم است و در سنگ به صورت کج است عقل به راحتی حکم می کرد به اینکه علت اینکه پشت شیشه دیده می شود استقامتِ مسامّش است و در اینجا تردید نمی کرد در اینکه شاید به خاطر شفافیت باشد.

ص: ۴۴۷

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹